

(رویکردی تطبیقی بر اندیشهٔ مهدویت)

فرح رامین

بسم الله الرحمن الرحیم

آخرین انقلاب، انقلابی آخر : رویکردی تطبیقی بر اندیشه مهدویت

نویسنده:

فرح رامین

ناشر چاپی:

آینده روشن

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵
آخرین انقلاب، انقلابی آخر : رویکردی تطبیقی بر اندیشه مهدویت ----- ۱۴
مشخصات کتاب ----- ۱۴
اشاره ----- ۱۴
فهرست مطالب ----- ۱۸
مقدمه مؤلف ----- ۳۲
فصل اول: انقلاب مهدوی و انقلاب های معاصر ----- ۴۲
اشاره ----- ۴۲
۱. مفهوم انقلاب ----- ۴۳
۲. ویژگی های انقلاب مهدوی ----- ۴۶
۲. ۱. انقلاب مهدوی، حرکتی سریع و مردمی ----- ۴۶
۲. ۲. انقلاب مهدوی، همراه با خشونت ----- ۴۶
۲. ۳. انقلاب مهدوی، در جهت تغییر ارزش ها و ساختارها ----- ۵۰
۳. ارکان وقوع انقلاب ----- ۵۰
اشاره ----- ۵۰
۳. ۱. مردم ----- ۵۲
اشاره ----- ۵۲
۳. ۱. ۱. ایجاد نارضایتی عمومی پیش از وقوع انقلاب براساس دیدگاه نظریه پردازان انقلاب ----- ۵۵
اشاره ----- ۵۵
۳. ۱. ۱. ۱. مارکس ----- ۵۷
۳. ۱. ۱. ۲. الکسی دو توکویل ----- ۵۷
۳. ۱. ۱. ۳. جیمز دیویس ----- ۵۸
۳. ۱. ۲. ایجاد نارضایتی عمومی پیش از انقلاب مهدوی ----- ۵۹
۳. ۲. رهبری ----- ۶۵

اشاره ----- ۶۵
۳. ۲. ۱. ویژگی های رهبری در انقلاب مهدوی ----- ۶۸
۳. ۲. ۲. نقش امام خمینی رحمه الله در رهبری انقلاب اسلامی ----- ۷۰
۳. ۳. ایدئولوژی ----- ۷۵
اشاره ----- ۷۵
سیره تربیتی و اخلاقی ----- ۷۹
سیره اجتماعی ----- ۸۰
سیره سیاسی ----- ۸۰
سیره مدیریتی ----- ۸۰
سیره اقتصادی ----- ۸۱
سیره علمی ----- ۸۱
فصل دوم: انسان کامل عرفا و أبر انسان نیچه ----- ۸۲
اشاره ----- ۸۲
۱. نیچه ----- ۸۳
اشاره ----- ۸۳
۱. ۱. کیستی ابرانسان نیچه ----- ۹۱
۱. ۲. چیستی ابرانسان نیچه ----- ۹۵
اشاره ----- ۹۵
۱. ۲. ۱. مظهر میل به قدرت ----- ۹۵
۱. ۲. ۲. فرا خواننده ارزش های مادی ----- ۹۶
۱. ۲. ۳. جانشین خدا ----- ۹۷
۱. ۳. چرایی وجود ابرانسان نیچه ----- ۹۹
۲. رابطه ابرانسان نیچه با انسان کامل از دیدگاه عرفا ----- ۱۰۰
اشاره ----- ۱۰۰
۲. ۱. کیستی انسان کامل ----- ۱۰۴
۲. ۲. چیستی و چرایی وجود انسان کامل ----- ۱۰۸

اشاره -- ۱۰۸
۲. ۲. ۱. هدف خلقت -- ۱۰۸
۲. ۲. ۲. روح عالم -- ۱۰۹
۲. ۲. ۳. حافظ عالم -- ۱۱۰
۲. ۲. ۴. خلیفه الهی -- ۱۱۱
۲. ۲. ۵. واسطه بین حق و خلق -- ۱۱۲
۲. ۲. ۶. دلیل بر وجود حق --- ۱۱۲
۲. ۲. ۷. دارای قول و فعل و اخلاق نیک و معارف --- ۱۱۲
۲. ۲. ۸. دارای علم لدنّی -- ۱۱۳
۲. ۲. ۹. دارای قدرت -- ۱۱۴
۲. ۲. ۱۰. دوری از مظاهر دنیا و دعوت کننده به یگانگی خداوند و آخرت -- ۱۱۴
فصل سوم: دموکراسی و مردم سالاری مهدوی --- ۱۱۸
اشاره -- ۱۱۸
۱. چیستی دموکراسی --- ۱۲۲
۲. دموکراسی به مثابه یک روش -- ۱۲۵
۳. ارکان دموکراسی --- ۱۲۸
اشاره -- ۱۲۸
۳. ۱. عقلانیت -- ۱۲۸
۳. ۲. انسان مداری (اومانیسم) --- ۱۲۸
۳. ۳. تکثرگرایی (پلورالیسم) --- ۱۲۹
۴. اسلام و دموکراسی --- ۱۳۰
اشاره -- ۱۳۰
۴. ۱. پیش انگاره های حکومت مهدوی -- ۱۳۴
۴. ۲. نقش مردم در حکومت مهدوی -- ۱۳۶
اشاره -- ۱۳۶
۴. ۲. ۱. مقبولیت (پذیرش مردم) -- ۱۳۸

۴. ۲. ۲. بیعت ---------- ۱۴۶

۴. ۲. ۳. مشارکت مردم در تصمیم گیری ها ---------- ۱۵۰

۴. ۲. ۴. نظارت مردم بر حکومت ---------- ۱۵۴

فصل چهارم: مهدویت و اخلاق جنگ و صلح ---------- ۱۶۰

اشاره ---------- ۱۶۰

۱. غرب و اخلاق جنگ و صلح ---------- ۱۶۴

۱. ۱. تئوری جنگ مشروع ---------- ۱۶۴

اشاره ---------- ۱۶۴

۱. ۱. ۱. حقوق جنگ ---------- ۱۶۵

۱. ۱. ۲. حقوق در جنگ ---------- ۱۶۸

۱. ۲. تئوری صلح طلبی ---------- ۱۷۰

۱. ۳. تئوری واقع گرایی سیاسی ---------- ۱۷۲

۱. ۴. تئوری بین المللی شدن ---------- ۱۷۴

۱. ۵. تئوری جهان وطنی ---------- ۱۷۶

اشاره ---------- ۱۷۶

۱. ۵. ۱. مبانی اخلاقی تئوری جهان وطنی ---------- ۱۷۷

۱. ۵. ۲. مبانی سیاسی تئوری جهانی وطنی ---------- ۱۸۰

اشاره ---------- ۱۸۰

۱. ۵. ۲. ۱. تفسیر سنتی کانتی ---------- ۱۸۱

۱. ۵. ۲. ۲. تفسیر صلح جویی انسان دوستانه رادیکال ---------- ۱۸۳

۱. ۵. ۳. نظریه جهان وطنی و جنگ ---------- ۱۸۴

۲. اخلاق جنگ و صلح در اسلام ---------- ۱۸۶

اشاره ---------- ۱۸۶

۲. ۱. لزوم اخلاص در جنگ ---------- ۱۹۷

۲. ۲. محدودیت زمان جنگ در اسلام ---------- ۱۹۹

۲. ۳. ممنوعیت استفاده از سلاح های شیمیایی ---------- ۱۹۹

۲. ۴. مصونیت غیرنظامی ها ---- ۲۰۰
۲. ۵. خوش رفتاری با اسیران و نهی از شکنجه و کشتن آنها ---- ۲۰۱
۳. جنگ در عصر مهدویت ---- ۲۰۱
فصل پنجم: ساختار معرفت در فرهنگ اتوپیای مور و آرمان شهر مهدوی ---- ۲۱۰
اشاره ---- ۲۱۰
۱. تامس مور و اتوپیا اندیشی ---- ۲۱۱
۲. مفهوم شناسی ---- ۲۱۳
اشاره ---- ۲۱۳
۲. ۱. اتوپیا ---- ۲۱۴
۲. ۲. فرهنگ ---- ۲۱۵
۲. ۳. تعریف مختار ---- ۲۱۷
۳. پیشینهٔ اتوپیا اندیشی ---- ۲۱۸
۴. ساختار معرفتی اتوپیای مور ---- ۲۲۲
اشاره ---- ۲۲۲
۴. ۱. اومانیسم و عقلانیت ابزاری ---- ۲۲۲
۴. ۲. خدامحوری و دین مداری ---- ۲۲۴
۴. ۳. پلورالیسم معرفتی و دینی ---- ۲۲۵
۴. ۴. علم مداری ---- ۲۲۷
۴. ۵. عدالت محوری ---- ۲۲۹
۵. آرمان شهر مهدوی ---- ۲۳۱
۶. ساختار معرفتی آرمان شهر مهدوی ---- ۲۳۳
اشاره ---- ۲۳۳
۶. ۱. خدامحوری و توحیدمداری ---- ۲۳۴
۶. ۲. انسان شناسی ---- ۲۳۶
۶. ۳. وحدت حقیقی ادیان ---- ۲۳۸
۶. ۴. عقلانیت دینی ---- ۲۴۱

۶. ۵. توسعه و گسترش علوم ---- ۲۴۵
۶. ۶. عدالت مهدوی ---- ۲۴۹
۷. نقد کلی ساختار معرفتی اتوپیای مور ---- ۲۵۳
فصل ششم: هنر؛ تنها راه نجات (موعودگرایی در فلسفه هنر هایدگر) ---- ۲۵۸
اشاره ---- ۲۵۸
۱. رساله «سرآغاز اثر هنری» ---- ۲۶۳
اشاره ---- ۲۶۳
۱. ۱. دور هرمنوتیکی ---- ۲۶۴
۱. ۲. اثر هنری ---- ۲۶۶
اشاره ---- ۲۶۶
الف) شی ء، جوهر و حامل اعراض و اوصاف است (نظریه جوهر و عرض) ---- ۲۶۶
ب) شیء کثرتی از انطباعات حسی است که از چیزی برای حواس حاصل شده است (نظریه شیء به عنوان وحدت محسوسات) ---- ۲۶۷
ج) شیء، ماده صورت یافته است (نظریه ماده و صورت) ---- ۲۶۷
۱. ۳. چیستی هنر ---- ۲۶۸
۱. ۴. شعر ---- ۲۷۴
۲. هنر از منظر تفکر اسلامی با روی کرد به اندیشه هایدگر ---- ۲۷۵
اشاره ---- ۲۷۵
۲. ۱. چیستی هنر ---- ۲۷۸
۲. ۲. هستی شناسانه بودن مقوله هنر ---- ۲۸۰
۲. ۳. منشأ هنر ---- ۲۸۴
فصل هفتم: خانواده زمینه ساز ظهور و خانواده در مکاتب اخلاقی غرب ---- ۲۹۲
اشاره ---- ۲۹۲
۱. مفهوم شناسی و مبانی نظری ---- ۲۹۵
۱. ۱. خانواده ---- ۲۹۵
۱. ۲. اخلاق زمینه ساز ---- ۲۹۷
اشاره ---- ۲۹۷

۱. ۲. ۱. اخلاق ---- ۲۹۷
۱. ۲. ۲. دین ---- ۲۹۹
۱. ۲. ۳. رابطه اخلاق با دین ---- ۲۹۹
۱. ۲. ۴. اخلاق اسلامی و اخلاق زمینه ساز ---- ۳۰۰
۱. ۳. اخلاق در حوزه خانواده ---- ۳۰۲
۲. اخلاق همسرداری ---- ۳۰۴
اشاره ---- ۳۰۴
۲. ۱. اخلاق ازدواج ---- ۳۰۴
۲. ۱. ۱. ازدواج در مکاتب اخلاقی غرب ---- ۳۰۴
اشاره ---- ۳۰۴
۲. ۱. ۱. ۱. ازدواج در اخلاق خودگروی ---- ۳۰۵
۲. ۱. ۱. ۲. ازدواج در اخلاق فضیلت ---- ۳۰۸
۲. ۱. ۱. ۳. ازدواج در مکاتب جامعه گرا ---- ۳۱۱
۲. ۱. ۲. اخلاق ازدواج در اسلام ---- ۳۱۲
۲. ۲. اخلاق همسری ---- ۳۱۵
۲. ۲. ۱. محبت اساس اخلاق مسیحی ---- ۳۱۵
۲. ۲. ۲. اخلاق همسری در اسلام ---- ۳۱۷
اشاره ---- ۳۱۷
۲. ۲. ۲. ۱. ورع ---- ۳۲۰
۲. ۲. ۲. ۲. اجتهاد (کوشایی) ---- ۳۲۵
۲. ۲. ۲. ۳. عفت ---- ۳۲۷
۲. ۲. ۲. ۴. سداد ---- ۳۳۱
۳. اخلاق در حوزه خانواده ---- ۳۳۲
اشاره ---- ۳۳۲
۳. ۱. اخلاق مدیریت ---- ۳۳۴
اشاره ---- ۳۳۴

۳. ۱. ۱. عدالت ---------- ۳۳۷
۳. ۱. ۲. صبر ---------- ۳۳۹
۳. ۱. ۳. امید ---------- ۳۴۰
۳. ۱. ۴. قاطعیت ---------- ۳۴۱
۳. ۲. اخلاق مادری ---------- ۳۴۱
۳. ۳. اخلاق تربیت ---------- ۳۴۴
فصل هشتم: نگاهی فلسفی بر رسانه و نقش آن در انتقال فرهنگ مهدوی ---------- ۳۵۰
اشاره ---------- ۳۵۰
۱. مفهوم شناسی و مبانی نظری ---------- ۳۵۳
۱. ۱. ارتباط ---------- ۳۵۳
۱. ۲. رسانه ---------- ۳۵۵
۱. ۳. اقسام رسانه ---------- ۳۵۶
۱. ۴. رسانه و فرهنگ مهدوی ---------- ۳۵۸
۲. نظریه های در باب تأثیر رسانه بر پیام دینی و ارزیابی آن ها ---------- ۳۶۰
اشاره ---------- ۳۶۰
۲. ۱. روی کرد محتوامحور (معنامحور) ---------- ۳۶۱
اشاره ---------- ۳۶۱
۲. ۱. ۱. بررسی روی کرد محتوامحور ---------- ۳۶۱
۲. ۲. روی کرد فنّاورمحور ---------- ۳۶۲
اشاره ---------- ۳۶۲
۲. ۲. ۱. بررسی روی کرد فنّاورمحور ---------- ۳۶۶
۳. نظریه های در باب تأثیر رسانه بر مخاطب دینی و ارزیابی آن ها ---------- ۳۶۷
اشاره ---------- ۳۶۷
۳. ۱. نظریه تزریقی ---------- ۳۶۸
اشاره ---------- ۳۶۸
۳. ۱. ۱. بررسی نظریه تزریقی ---------- ۳۷۱

۳. ۲. نظریه استحکام ---- ۳۷۵
اشاره ---- ۳۷۵
۳. ۲. ۱. بررسی نظریه استحکام ---- ۳۷۶
۳. ۳. نظریه اثرهای انباشتی ---- ۳۷۷
اشاره ---- ۳۷۷
۳. ۳. ۱. بررسی نظریه اثرهای انباشتی ---- ۳۷۸
۴. کارکردهای رسانه ها در ترویج فرهنگ مهدوی ---- ۳۷۹
اشاره ---- ۳۷۹
۴. ۱. کارکرد دانش افزایی ---- ۳۸۱
اشاره ---- ۳۸۱
۴. ۱. ۱. فرهنگ مهدوی و معرفت افزایی مستقیم رسانه ---- ۳۸۲
۴. ۱. ۱. ۱. معرفت افزایی و تعمق در شناخت امام عجل الله تعالی فرجه الشریف ---- ۳۸۲
۴. ۱. ۱. ۲. معرفت افزایی در باب ارزش ها و هنجارهای فرهنگ مهدوی ---- ۳۸۳
۴. ۱. ۱. ۳. آسیب شناسی با هدف آسیب زدایی ---- ۳۸۳
۴. ۱. ۲. فرهنگ مهدوی و معرفت افزایی غیرمستقیم رسانه ---- ۳۸۴
۴. ۲. کارکرد شورآفرینی ---- ۳۸۵
۴. ۳. کارکرد حرکت زایی ---- ۳۸۷
اشاره ---- ۳۸۷
۴. ۳. ۱. همگن سازی ---- ۳۸۷
۴. ۳. ۲. راهنمایی و رهبری ---- ۳۸۹
۴. ۳. ۳. غفلت زدایی و تذکر ---- ۳۸۹
۵. پیشنهادها ---- ۳۹۰
فهرست منابع و مآخذ ---- ۳۹۲
درباره مرکز ---- ۴۲۲

آخرین انقلاب، انقلابی آخر : رویکردی تطبیقی بر اندیشه مهدویت

مشخصات کتاب

سرشناسه : رامین، فرح، ۱۳۳۹-

عنوان و نام پدیدآور : آخرین انقلاب، انقلابی آخر : رویکردی تطبیقی بر اندیشه مهدویت/ فرح رامین.

مشخصات نشر : قم : مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص) : موسسه آینده روشن ۱۳۹۴.

مشخصات ظاهری : ۳۹۹ ص.؛ ۵/۱۴ × ۵/۲۱ س م.

شابک : ۱۸۵۰۰۰ ریال: ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۴۴۲-۲

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : کتابنامه: ص. [۳۷۳]- ۳۹۹ ؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : مهدویت-- مطالعات تطبیقی

موضوع : آخر الزمان -- مطالعات تطبیقی

شناسه افزوده : جامعه المصطفی(ص) العالمیه. مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص)

رده بندی کنگره : BP۲۲۴/ر۱۵آ۳ ۱۳۹۴

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۶۲

شماره کتابشناسی ملی : ۳۸۳۳۹۰۰

ص:۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحیم

آخرین انقلاب؛

انقلابی آخر

(روی کردی تطبیقی بر اندیشه مهدویت)

فرح رامین

فهرست مطالب

مقدمه مؤلف۱۳

فصل اول: انقلاب مهدوی و انقلاب های معاصر۲۳

۱. مفهوم انقلاب۲۴

۲. ویژگی های انقلاب مهدوی۲۷

۲. ۱. انقلاب مهدوی، حرکتی سریع و مردمی۲۷

۲. ۲. انقلاب مهدوی، همراه با خشونت۲۷

۲. ۳. انقلاب مهدوی، در جهت تغییر ارزش ها و ساختارها۳۱

۳. ارکان وقوع انقلاب۳۱

۳. ۱. مردم۳۳

۳. ۱. ۱. ایجاد نارضایتی عمومی پیش از وقوع انقلاب براساس دیدگاه نظریه پردازان انقلاب۳۶

۳. ۱. ۱. ۱. مارکس۳۸

۳. ۱. ۱. ۲. الکسی دو توکویل۳۸

۳. ۱. ۱. ۳. جیمز دیویس۳۹

۳. ۱. ۲. ایجاد نارضایتی عمومی پیش از انقلاب مهدوی۴۰

۳. ۲. رهبری۴۶

۳. ۲. ۱. ویژگی های رهبری در انقلاب مهدوی۴۹

۳. ۲. ۲. نقش امام خمینی رحمه الله در رهبری انقلاب اسلامی۵۱

۳. ۳. ایدئولوژی۵۶

سیره تربیتی و اخلاقی۶۰

سیره اجتماعی۶۱

سیره سیاسی۶۱

سیره مدیریتی۶۱

سیره اقتصادی۶۲

سیره علمی۶۲

فصل دوم: انسان کامل عرفا و أبر انسان نیچه۶۳

۱. نیچه۶۴

۱. ۱. کیستی ابرانسان نیچه۷۲

۱. ۲. چیستی ابرانسان نیچه۷۶

۱. ۲. ۱. مظهر میل به قدرت۷۶

۱. ۲. ۲. فرا خواننده ارزش های مادی۷۷

۱. ۲. ۳. جانشین خدا۷۸

۱. ۳. چرایی وجود ابرانسان نیچه۸۰

۲. رابطه ابرانسان نیچه با انسان کامل از دیدگاه عرفا۸۱

۲. ۱. کیستی انسان کامل۸۵

۲. ۲. چیستی و چرایی وجود انسان کامل۸۹

۲. ۲. ۱. هدف خلقت۸۹

۲. ۲. ۲. روح عالم ۹۰

۲. ۲. ۳. حافظ عالم۹۱

۲. ۲. ۴. خلیفه الهی۹۲

۲. ۲. ۵. واسطه بین حق و خلق۹۳

۲. ۲. ۶. دلیل بر وجود حق۹۳

۲. ۲. ۷. دارای قول و فعل و اخلاق نیک و معارف۹۳

۲. ۲. ۸. دارای علم لدنّی۹۴

۲. ۲. ۹. دارای قدرت۹۵

۲. ۲. ۱۰. دوری از مظاهر دنیا و دعوت کننده به یگانگی خداوندوآخرت۹۵

فصل سوم: دموکراسی و مردم سالاری مهدوی۹۹

۱. چیستی دموکراسی۱۰۳

۲. دموکراسی به مثابه یک روش۱۰۶

۳. ارکان دموکراسی۱۰۹

۳. ۱. عقلانیت۱۰۹

۳. ۲. انسان مداری (اومانیسم)۱۰۹

۳. ۳. تکثر گرایی (پلورالیسم)۱۱۰

۴. اسلام و دموکراسی۱۱۱

۴. ۱. پیش انگاره های حکومت مهدوی۱۱۵

۴. ۲. نقش مردم در حکومت مهدوی۱۱۷

۴. ۲. ۱. مقبولیت (پذیرش مردم)۱۱۹

۴. ۲. ۲. بیعت۱۲۷

۴. ۲. ۳. مشارکت مردم در تصمیم گیری ها۱۳۱

۴. ۲. ۴. نظارت مردم بر حکومت۱۳۵

فصل چهارم: مهدویت و اخلاق جنگ و صلح۱۴۱

۱. غرب و اخلاق جنگ و صلح۱۴۵

۱. ۱. تئوری جنگ مشروع۱۴۵

۱. ۱. ۱. حقوق جنگ۱۴۶

۱. ۱. ۲. حقوق در جنگ۱۴۹

۱. ۲. تئوری صلح طلبی۱۵۱

۱. ۳. تئوری واقع گرایی سیاسی۱۵۳

۱. ۴. تئوری بین المللی شدن۱۵۵

۱. ۵. تئوری جهان وطنی۱۵۷

۱. ۵. ۱. مبانی اخلاقی تئوری جهان وطنی۱۵۸

۱. ۵. ۲. مبانی سیاسی تئوری جهانی وطنی۱۶۱

۱. ۵. ۳. نظریه جهان وطنی و جنگ۱۶۵

۲. اخلاق جنگ و صلح در اسلام۱۶۷

۲. ۱. لزوم اخلاص در جنگ۱۷۸

۲. ۲. محدودیت زمان جنگ در اسلام۱۸۰

۲. ۳. ممنوعیت استفاده از سلاح های شیمیایی۱۸۰

۲. ۴. مصونیت غیرنظامی ها۱۸۱

۲. ۵. خوش رفتاری با اسیران و نهی از شکنجه و کشتن آنها۱۸۲

۳. جنگ در عصر مهدویت۱۸۲

فصل پنجم: ساختار معرفت در فرهنگ اتوپیای مور و آرمان شهر مهدوی۱۹۱

۱. تامس مور و اتوپیا اندیشی۱۹۲

۲. مفهوم شناسی۱۹۴

۲. ۱. اتوپیا۱۹۵

۲. ۲. فرهنگ۱۹۶

۲. ۳. تعریف مختار۱۹۸

۳. پیشینهٔ اتوپیا اندیشی۱۹۹

۴. ساختار معرفتی اتوپیای مور۲۰۳

۴. ۱. اومانیسم و عقلانیت ابزاری۲۰۳

۴. ۲. خدامحوری و دین مداری۲۰۵

۴. ۳. پلورالیسم معرفتی و دینی۲۰۶

۴. ۴. علم مداری۲۰۸

۴. ۵. عدالت محوری۲۱۰

۵. آرمان شهر مهدوی۲۱۲

۶. ساختار معرفتی آرمان شهر مهدوی۲۱۴

۶. ۱. خدامحوری و توحیدمداری۲۱۵

۶. ۲. انسان شناسی۲۱۷

۶. ۳. وحدت حقیقی ادیان۲۱۹

۶. ۴. عقلانیت دینی۲۲۲

۶. ۵. توسعه و گسترش علوم۲۲۶

۶. ۶. عدالت مهدوی ۲۳۰

۷. نقد کلی ساختار معرفتی اتوپیای مور۲۳۴

فصل ششم: هنر؛ تنها راه نجات (موعودگرایی در فلسفه هنر هایدگر)۲۳۹

۱. رساله «سرآغاز اثر هنری»۲۴۴

۱. ۱. دور هرمنوتیکی۲۴۵

۱. ۲. اثر هنری۲۴۷

الف) شی ء، جوهر و حامل اعراض و اوصاف است (نظریه جوهر و عرض)۲۴۷

ب) شیء کثرتی از انطباعات حسی است که از چیزی برای حواس حاصل شده است (نظریه شیء به عنوان وحدت محسوسات)۲۴۸

ج) شیء، ماده صورت یافته است (نظریه ماده و صورت)۲۴۸

۱. ۳. چیستی هنر۲۴۹

۱. ۴. شعر۲۵۵

۲. هنر از منظر تفکر اسلامی با روی کرد به اندیشه هایدگر۲۵۶

۲. ۱. چیستی هنر۲۵۹

۲. ۲. هستی شناسانه بودن مقوله هنر۲۶۱

۲. ۳. منشأ هنر۲۶۵

فصل هفتم: خانواده زمینه ساز ظهور و خانواده در مکاتب اخلاقی غرب۲۷۳

۱. مفهوم شناسی و مبانی نظری۲۷۶

۱. ۱. خانواده۲۷۶

۱. ۲. اخلاق زمینه ساز۲۷۸

۱. ۲. ۱. اخلاق۲۷۸

۱. ۲. ۲. دین ۲۸۰

۱. ۲. ۳. رابطه اخلاق با دین ۲۸۰

۱. ۲. ۴. اخلاق اسلامی و اخلاق زمینه ساز۲۸۱

۱. ۳. اخلاق در حوزه خانواده۲۸۳

۲. اخلاق همسرداری۲۸۵

۲. ۱. اخلاق ازدواج۲۸۵

۲. ۱. ۱. ازدواج در مکاتب اخلاقی غرب۲۸۵

۲. ۱. ۲. اخلاق ازدواج در اسلام۲۹۳

۲. ۲. اخلاق همسری۲۹۶

۲. ۲. ۱. محبت اساس اخلاق مسیحی۲۹۶

۲. ۲. ۲. اخلاق همسری در اسلام۲۹۸

۳. اخلاق در حوزه خانواده۳۱۳

۳. ۱. اخلاق مدیریت۳۱۵

۳. ۱. ۱. عدالت۳۱۸

۳. ۱. ۲. صبر۳۲۰

۳. ۱. ۳. امید۳۲۱

۳. ۱. ۴. قاطعیت۳۲۲

۳. ۲. اخلاق مادری۳۲۲

۳. ۳. اخلاق تربیت۳۲۵

فصل هشتم: نگاهی فلسفی بر رسانه و نقش آن در انتقال فرهنگ مهدوی۳۳۱

۱. مفهوم شناسی و مبانی نظری۳۳۴

۱. ۱. ارتباط۳۳۴

۱. ۲. رسانه۳۳۶

۱. ۳. اقسام رسانه۳۳۷

۱. ۴. رسانه و فرهنگ مهدوی۳۳۹

۲. نظریه های در باب تأثیر رسانه بر پیام دینی و ارزیابی آن ها۳۴۱

۲. ۱. روی کرد محتوامحور (معنامحور)۳۴۲

۲. ۱. ۱. بررسی روی کرد محتوامحور۳۴۲

۲. ۲. روی کرد فنّاورمحور۳۴۳

۲. ۲. ۱. بررسی روی کرد فنّاورمحور۳۴۷

۳. نظریه های در باب تأثیر رسانه بر مخاطب دینی و ارزیابی آن ها۳۴۸

۳. ۱. نظریه تزریقی۳۴۹

۳. ۱. ۱. بررسی نظریه تزریقی۳۵۲

۳. ۲. نظریه استحکام۳۵۶

۳. ۲. ۱. بررسی نظریه استحکام۳۵۷

۳. ۳. نظریه اثرهای انباشتی۳۵۸

۳. ۳. ۱. بررسی نظریه اثرهای انباشتی۳۵۹

۴. کارکردهای رسانه ها در ترویج فرهنگ مهدوی ۳۶۰

۴. ۱. کارکرد دانش افزایی۳۶۲

۴. ۱. ۱. فرهنگ مهدوی و معرفت افزایی مستقیم رسانه۳۶۳

۴. ۱. ۲. فرهنگ مهدوی و معرفت افزایی غیرمستقیم رسانه۳۶۵

۴. ۲. کارکرد شورآفرینی۳۶۶

۴. ۳. کارکرد حرکت زایی۳۶۸

۴. ۳. ۱. همگن سازی۳۶۸

۴. ۳. ۲. راهنمایی و رهبری۳۷۰

۴. ۳. ۳. غفلت زدایی و تذکر۳۷۰

۵. پیشنهادها۳۷۱

فهرست منابع و مآخذ۳۷۳

مقدمه مؤلف

آدمی بـا پشـت سـر گذاشـتن تمـامی فراز و نشـیب هـای سیاسـی، اجتمـاعی، فرهنگی، حقـوقی، روانی و تجربـه ناکارآمـدی و ناتوانایی انواع گوناگون انقلاب ها، حکومت ها و دولت ها و با بینش و آگاهی از قدر خویش و نقش اساسی خود در هستی، به ضرورت وجود نظامی توان مند و فراگیر می رسد و با ایجاد زمینه های مناسب، مقدمات انقلابی سترگ را فراهم می آورد؛ انقلابی که پـایه های آخرین حکومت جهانی را پی می ریزد. حکومتی که تا پایان تاریـخ ادامه می یابـد (آخرین انقلاب)، به دنبال انقلابی به وقوع می پیوندد که با داشـتن عناصـر گران سنگ، رهبری و ایدئولوژی منحصر به فرد، عظیم ترین و بی سابقه ترین انقلاب تاریـخ است. انقلاـب مهـدوی بـا ایجـاد تحولاـتی اساسـی و همه جانبه در وضـعیت فکری، فرهنگی و اجتماعی، اقتصـادی و سیاسـی جهـان، مترقی ترین انـدیشه در زمینه حکومت و زمـام داری را به نمـایش می گـذارد (انقلاـبی آخر). این انقلاـب بزرگ جهـانی هماننـد دیگر انقلاـب هـای اجتماعی، برآینـد و مبتنی بر وجود علل و شـرایط مهمی است که نه تنها با شرایط عمومی انقلاب ها مطابقت می کند، بلکه به عنوان یک «فرا نظریه» بر مجموعه شـرایط ویژه ای تکیه می زند تا «آخرین حکومت جهانی» را استوار است. امام باقر علیه السلام می فرماید:

دولتنا آخر الدول و لم یبق اهل بیت لهم دوله الّا ملکوا قبلنا... و هو قول الله عزوجل و العاقبه للمتقین. (۱)

در روایت شریف، تعبیر «آخرین دولت» علاوه بر این که مفهومی زمانی دارد، ممکن است دربر دارنده مفهومی کیفی نیز باشد؛ یعنی حکومت مهدوی بهترین ساختار، ایدئولوژی و استراتژی را دارد. بنابراین هم از نظر زمانی و هم از نظر ساختار «آخرین» است.W

لکل اناس دوله یرقبونها

و دولتنا فی آخر الدهر تظهر (۲)

انقلاب مهدوی هم چون منشوری است با ابعاد مختلف و همین است که به عدد منظرها و روی کردهای آن (اعتقادی، فرهنگی، تربیتی، اخلاقی، عرفانی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، تاریخی و...) می توان از ضرورت های آن گفت و گو کرد. علیرغم دغدغه های معاصر و گرایش های فراوان به مطالعات در باب آینده پژوهی، پایان تاریخ، جهانی شدن و جهانی سازی و نیز شور و اشتیاق به پرداختن به مباحث منجی گرایی، توصیف وظایف منتظران، عصر غیبت و آرمان شهر مهدوی، مهدویت پژوهی در ابتدای راه قرار گرفته و به صورت مبسوط گسترش نیافته است و عرصه ها و ظرفیت های بسیار زیادی در این حیطه وجود دارد که باید مورد توجه جدی محققان و اندیش مندان قرار گیرد. در طول تاریخ اسلام و به خصوص شیعه، علما و دانش مندان بزرگ به تحقیق و مطالعه در باب مهدویت و مسائل مرتبط با آن پرداخته اند، اما این گونه مطالعات

۱- ابوجعفر محمدبن حسن طوسی، الغیبه (تهران: نینوا، ۱۳۸۵)، ص۴۷۲.

۲- محمدبن علی بن حسین بابویه (شیخ صدوق)، الامالی (قم: بنیاد بعثت، ۱۴۱۷ق)، ص۵۷۸.

بیش تر در حوزه مطالعات تاریخی _ اجتماعی و قرآنی _ روایی و در بافت تفکر شیعی صورت گرفته است. این تأملات و تحقیقات با روی کردی درونی به اندیشه مهدویت پرداخته اند. در نگاه درونی، مهدویت، آموزه و الگویی دینی _ اعتقادی محسوب می شود که مسائل جزئی و تفضیلی آن در درون سنت دینی خاص بررسی می گردد. در نگاه درون دینی به این آموزه، محقق جزءنگر و نقل محور عمل می کند و به آن در مجموعه باورهای کلان دینی می نگرد.

برخلاف مطالعات درون دینی، روی کرد برون دینی هنوز در مراحل اولیه است. در نگاه بیرونی، نگرشی کلی و بنیادی به این حوزه مطالعاتی مهم صورت می گیرد و موعودگرایی در سطحی وسیع تر از حیطه دین یا تفکری خاص اهمیت می یابد که تنها شامل مدل و الگوی اعتقادی یک دین خاص نیست، بلکه پدیده ای فرادینی است که معطوف به آینده جهان است و با موضوعات مهمی چون آینده پژوهی، پایان تاریخ، دهکده جهانی و آرمان شهر گرایی پیوند می خورد. در سال های اخیر، این روی کرد مورد اقبال مهدویت پژوهان قرار گرفته است و این نوشتار نیز با چنین روی کردی به این مهم می پردازد و سعی دارد نوعی منجی گرایی فیلسوفانه را در تطبیق اندیشه مهدویت با برخی جریان های فکری _ فلسفی ارائه دهد.

نگرش تطبیقی یکی از کارآمدترین روش های پژوهش در حوزه برون دینی است. البته در امکان یا صحت کاربرد این شیوه در برخی از شاخه های معرفت اختلاف نظر وجود دارد و اساساً کسانی که سیر تاریخ را خطی می دانند و نه دوری، معتقدند تطبیق امکان ندارد؛ زیرا هر نظام فکری

مربوط به شـرایط زمـانی و تـاریخی خود است و هریـک در فضـا و مکـان تـاریخی خاص خود رشـد کرده و دو فرهنگ و دو جریان مختلف هسـتند که قابل مقایسه با یک دیگر نیسـتند. زیرا اگر آن ها را از زمان، مکان و فرهنگ خود جدا کنید بی معنا خواهند بود و مبانی و شـیوه های آن ها با هم متفاوت است و به نتایج متفاوتی منجر می شوند و از این رو مقایسه امکان ندارد و یا بر فرض امکان صـحیح نیست. در مقابل، متفکرانی هستند که معتقدند درست است که در علوم طبیعی نمی توان از تطبیق سخن گفت و هنـدسه یا فیزیک تطبیقی وجهی نـدارد؛ اما در علوم انسانی، روی کرد تطبیقی ممکن است؛ به طور مثال ادبیات تطبیقی و یا فلسـفه تطبیقی قابل تصور است. حال سوال این است که اصولاً آموزه های دینی چون مهدویت را می توان از نظام جامع یک دین جدا ساخت و با تفکرات فلسـفی مقایسه کرد؟ افلاطون و سـقراط در حدود هزار و شش صد سال پیش رویای تحقق آرمان شـهر را در سـر می پروراندند، آرمان شـهری که در آن بهترین نظام ها و الگوهای سیاسی ـ اجتماعی تصویر می شد؛ ولی این تفکر فلسـفی فرسنگ ها با مدینهٔ فاضلهٔ مهدوی فاصله دارد و با ادبیات دینی که انسان کامل با ویژگی های معین و مشـخص در تحقق چنین جامعه و شـهری اقدام می کند، بسـیار متفاوت است. اگر لازمه نگاه بیرونی به دین یا یکی از آموزه هـای آن، روش تطبیقی است و اگر مـا معتقـدیم در این حوزه امکـان تطبیق وجود نـدارد و یـا بر فرض امکـان صـحیح نیست، چگونه می توانیم باب دیالوگ، گفت وگو و شـناساندن انـدیشه های دینی مان را بگشائیم و آموزه مهـدویت را به عنوان یک فرانظریه به جهانیان عرضه کنیم؟

واقعیت آن است که در به کـارگیری روش تطبیقی در مبـاحث مهـدویت می توان قائل به تفکیک شـد؛ یعنی از آن جا که در نگاه درون دینی آموزه های یک دین با یک دیگر انسجام درونی دارند، اندیشه مهدویت از

سایر آموزه های دین اسلام جدا نیست و هر سنت دینی غالباً مجموعه ای منسجم و هماهنگ از آموزه ها و باورها را شامل می گردد. از این منظر

به نظر می رسد مطالعات تطبیقی در این حیطه امکان ندارد و نمی توان موعود شـیعی را با تفکر فلسفی یک فیلسوف غربی در دو کفه نهاد

و بـا یک دیگر مقایسه کرد. اما در حوزه برون دینی نه تنها روش تطبیقی ممکن و صـحیح، بلکه ضـروری است و این تطبیق را می توان به روش های متفاوتی انجام داد:

۱. تکیه بر اشتراک ها و شباهت ها و صرف نظر از تفاوت ها

ملاک تطبیق پذیری دو نظریه یا نظام فکری آن است که حداقل در ضلعی از اضلاع معرفتی با هم مماس باشند، هرچند که در بین آن ها در بنیانی ترین مبانی، اختلاف ماهوی وجود داشته باشـد. بنابراین وجود مشترکات برای تطبیق دو یا چند امر با یک دیگر ضروری است. اما اگر مبنای تطبیق میان نظام ها یا آموزه های فکری تنها و تنها تشابهات باشد و اصولاً تطبیق را به معنای شناخت و یافتن شـباهت ها لحاظ کنیم، متهم به سطحی نگری در پژوهش هستیم. درست است که در هر دو روی کرد تطبیقی باید موضوع یا موضوعات واحدی در دو یا چند نظام فکری وجود داشته باشـند و این موضوعات مشترک از یک سنخ و یک مقوله باشند؛ اما گاه شاید برخی مفاهیم آن چنان با هم مغایرند که تنها در حد اشتراک لفظ

مشابهت دارند و ساختار کلی، مبانی و روش ها، آن چنان متفاوت باشند که مقایسه هایی که تنها مبتنی بر این شباهت ها هستند، تطبیق هایی نادرست باشند. به نظر می رسد، در این گونه موارد اصولاً تطبیق توهمی بیش نیست.

۲. تکیه بر تفاوت ها و صرف نظر از مشابهت ها

از شرایط پژوهش تطبیقی آن است که تطبیق میان دو یا چند نظام فکری یا تفکری باشد که علاوه بر شباهت ها، افتراقاتی نیز با یک دیگر داشته باشند؛ اگر تفاوتی در کار نباشد، دوئیتی در کار نیست که مقایسه ای صورت گیرد. بنابراین تفاوت ها به همان اندازه اشتراک ها در ممکن ساختن کار تطبیقی ضروری اند. اما اگر ما به طور کلی از نقاط تماس و موضوع یا موضوع های مشترک چشم پوشی کنیم و تنها تفاوت ها را بزرگ نمایی کنیم باز هم تطبیق واقع نشده است. تکیه بر یافتن تفاوت ها و تمایزهای بین اموری که هیچ قرابتی با یک دیگر ندارند نه تنها فایده چندانی ندارد، بلکه نام تطبیق بر آن ها نهادن خطاست.

۳. اصل قرار دادن یک نظام فکری یا تفکری خاص و یافتن مشابهت ها و تفاوت ها گاه در پژوهش های تطبیقی، با در نظر گرفتن اشتراک ها و تفاوت ها یک نظام فکری را اصل قرار می دهند و سعی می کنند که با فهم آن به عنوان تفکر نهایی و ایده آل به معیاری دست یابند که نظام یا نظام های فکری دیگر را براساس آن بسنجند. این روش به مثابه روی هم گذاشتن دو صفحه دارای دو شکل متفاوت است؛ دو اندیشه مجزا از هم

ماننـد دو تکه کاغـذ جدا از هم خواهند بود که با اصل قرار دادن یکی، کاستی های دیگری را براساس آن تبیین می کنیم. در واقع در این روش غلبه یک نظام فکری را پـذیرفته ایم و می خواهیم با این مقایسه نقص دیدگاه دیگر را به منظور تقویت نظام فکری مقابل، اثبات کنیم.

این روش مطـالعه، مزایـای خـاص خود را دارد و حـداقل شایـد حقـانیت نظـام فکری پایه، برای پیروان و طرفـداران آن تقویت گردد؛ اما به راستی تطبیقی نامیدن چنین روی کردی را به سختی می توان باور داشت. بهتر است چنین شیوه پژوهشی را جدل یا مناظره بنامیم. اگر تطبیق به عنوان روشی برای روی کردی برون دینی به یک آموزه به کار می رود، مخاطبان آن تنها پیروان آن انـدیشه در درون سـنت دینی خاص نیسـتند؛ بلکه مخاطبانی عام دارد که به دنبال تحری حقیقتند و در این صورت پژوهش گر بـا این شـیوه متهم به اثبات چیزی می گردد که از پیش پـذیرفته است و نوعی مصادره به مطلوب در اسـتدلال های وی رخ می دهد. ماکس مولر ــ بنیان گذار دین پژوهی ــ می گوید:

به جـای پیروی از متکلمان ــ که تنها می خواهنـد درستی دین خود و اشـتباه ادیان دیگر را اثبات کننـد ــ وقت آن رسـیده که روی کردی کمتر طرفدارانه اتخاذ کنیم. روی کردی که عناصر، الگوها و اصولی را جستجو می کند که در ادیان همه زمان ها و مکان ها به طور یکسان یافت می شود. (۱)

۱- دنیل پالس، هفت نظریه در باب دین، محمدعزیز بختیاری (قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(، ۱۳۸۵)، ص۲۲ - ۲۱.

۴. توجه به مشابهت ها و تفاوت ها به طور هم زمان با برقراری گفت وگو و دیالوگ میان دو نظام فکری از طریق روش پدیدارشناسانه

در این روش سعی می شود با تطبیق نظام های فکری، به وحدت ذاتی ای که در پس آن ها نهفته است، دست یابیم و به یک چشم انداز کلی نظام مند برسیم. در واقع در این روش، تطبیق یعنی یافتن ذات و گوهر یک معنا که در صدف های مختلف قرار گرفته است. درست است که صدف ها در رساندن ما به گوهر سهم مهمی ایفا می کنند، اما محقق در روی کرد تطبیقی سعی دارد این ظاهر متفاوت را به کناری نهد و به کنه دست یابد. باید از صدف ها به گوهر رسید و سپس هم زبانی و دیالوگ بین دو نظام برقرار کرد و سرانجام به داوری نشست.

روی کرد تطبیقی پدیدارشناسانه به دین در آثار دین پژوهان برجستهٔ معاصر چون میرچا الیاده، هانری کربن، رودلف اتو، فریدریک هیلر، اتین ژیلسون و آنه ماری شیمل وجود دارد. در شیوه پدیدارشناسی، محقق می کوشد تا با شناخت پدیده و تأثیرات و آثاری که آن پدیده می تواند بر فرد و جامعه داشته باشد به کانون یک دین وارد شود و به درونی ترین امر مقدس هر دین دست یابد. (۱) در این نگاه به جای رد و اثبات یک تفکر یا نظام فکری که روشی استدلال گرایانه است و به جای سخن گفتن از صدق و کذب یک نظام، به این موضوع می پردازیم که در زوایای پنهان این تفکر چه قرابت و هم دلی با دیگر نظام فکری مفروض وجود دارد. روش پدیدارشناسانه، روشی است که در آن به قول هایدگر سعی می شود موقعیتی فراهم شود که خود

۱- آنه ماری شیمل، تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، عبدالرحیم گواهی (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷) ص۳۶.

شی، خود را نشان دهد و با مفاهیم نارسا و مبهم در خفا و حجاب نیفتد. وقتی که یک مرد جنگلی، از جنگل صحبت می کند یا یک اهل کویر، از کویر صحبت می کند، باید پرسید آن جنگل و آن کویر برای آن ها چگونه پدیدار می شوند؛ نه این که ما به آن ها از ورای مفاهیم پیش ساخته شده بنگریم و هیچ تأویلی نکنیم. (۱)

ما در این اثر که حاصل مقاله های متعدد در طول سالیان گذشته می باشد، سعی داریم نمونه ها و الگوهایی را عرضه کنیم که چگونه می توان در عرصه برون دینی، نگاهی تطبیقی و پدیدارشناسانه به آموزهٔ مهدویت داشت. در مقایسه بین اندیشهٔ مهدویت شیعی با منجی گرایی فلسفی تفکر غرب، هدف این بوده است که مؤلفه های اصلی این پدیده خود را بنمایانند و این اندیشه «خودش» را به جهانیان نشان دهد یا «بگذارد» در معرض دید هر متفکر آزاداندیشی قرار گیرد. در این نمونه کارها و الگوها کوشیده ایم بدون آن که درباره صدق و کذب اندیشه غربی به داوری و قضاوت بنشینیم به توصیف آن بپردازیم و با آن ارتباط برقرار کنیم و نوعی هم زبانی و هم دلی میان نظام های فکری در آموزهٔ منجی گرایی را تصویر نمائیم و به روح مشترک این گونه تفکرات دست یابیم.

ای بسا هند و ترک هم زبان

ای بسا دو ترک چون بیگانگان

پس، زبان هم دلی خود دیگر است

هم دلی از هم زبانی بهتر است

رامین (دانشیار دانشگاه قم)

۱- موریس کوروز، فلسفه هایدگر، محمد نوالی (تهران: حکمت، ۱۳۷۸)، ص۲۶- ۲۵.

فصل اول: انقلاب مهدوی و انقلاب های معاصر

اشاره

نظریه پردازان انقلاب و سیاست گذاران معاصر، می کوشند تحولات انقلابی غیرمنتظره را درک کنند. آموزه مهدویت و ماهیت انقلاب مهدوی در فرهنگ شیعه برای بسیاری از آنها، بسیار پیچیده و اسرارآمیز می نماید. مقاله حاضر، کوششی است در عرضه مفهومی نظری درباره انقلاب، بررسی صحت کاربرد این واژه درباره خروج امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، تبیین عوامل و پارادایم های وقوع هر انقلاب با تکیه بر ارکان سه گانه انقلاب (مردم، رهبری، ایدئولوژی) و تطبیق آن ها با انقلاب مهدوی. در این زمینه، تلاش می شود که مدل های نظریه های انقلاب در مورد انقلاب های بزرگ معاصر، با انقلاب قائم منتظر عجل الله تعالی فرجه الشریف مقایسه گردد. نگارنده اذعان می کند که انقلاب مهدوی به عنوان «آخرین انقلاب» و «انقلابی آخر»، ماهیتی خاص دارد و در قالب مدل های نظریه پردازی معاصر، به آسانی تحلیل نمی شود؛ اما با استناد به ضرورت شناسایی و شناساندن انقلاب مهدوی در قالب مفاهیم متداول فلسفه سیاسی امروز، مقصود این دفتر آن است که نشان

دهـد این انقلاب بزرگ جهانی، هماننـد دیگر انقلاب های اجتماعی، برآیند و مبتنی بر قدرت تبیینی عوامل نارضایتی گسترده مردمی و رهبری کاریزمایی امام معصوم عجل الله تعالی فرجه الشـریف است و به پشـتوانه ایدئولوژی ساختارشکن شیعی محقق و پیروز خواهد شد.

۱. مفهوم انقلاب

واژه انقلاب، مفهومی کلیـدی در تفکر سیاسـی مـدرن به شـمار می رود و بـا این که در رشـته هـای مختلف علوم به کار رفته است، مفهوم مبهم و شـناوری دارد. (۱) انقلاب از نظر لغوی به معنای حالی به حالی شـدن، دگرگون شـدن، برگشـتن، تحول، تقلب و تبـدل است. (۲) این واژه در اولین کـاربرد، از اصـطلاح هـای اخترشناسـی بود که به حرکت دورانی و منظم قانون مند ستارگـان دلالـت می کرد و تا قرن هفـدهم در همین چارچوب به کار می رفت. (۳) در اصـطلاح علمی، به تغییرات ذاتی مثل تبـدیل سـکه طلا به مس یا تغییرات آمونیاکی در شـیمی آلی انقلاب می گویند. در فلسـفه نیز وقتی واژه انقلاب را به کار می برند، مراد دگرگونی در صورت است؛ البته باید توجه داشت که مراد از صورت، معنای ارسطویی آن یعنی حقیقت و ماهیت و ذات یک شیء است؛ زیرا ماهیت و ذات یک شیء در صورتش

۱- Noel O'sullivan, An introductory essay: revolution and modernity, In: Revolutionary Theory and Political Reality, (New York: St. Martin's Press, ۱۹۸۳), P.۳.

۲- علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، زیر نظر: دکتر معین (تهران: شرکت چاپ افست گلشن، ۱۳۴۱)، ص۴۳۱ – ۴۳۰؛ حسن عمید، فرهنگ عمید (تهران: سازمان انتشارات جاویدان، بی تا)، ص۱۶۷.

۳- Perz Zagorine, Theories of revolution in contemporary historiography, In: Political Science Quarterly (March ۱۹۷۳), Vol. ۸۸, P۲۶.

تعریف می شود. (۱)

انقلاب در کاربرد سیاسی ـ اجتماعی، دارای تعاریف گوناگونی است و هر نویسنده و اندیشه ورزی به فراخور برداشت های خود، تعاریف متفاوتی از آن دارد. (۲) نظریه پردازان انقلاب، با تکیه بر وجوه مشترک انقلاب های مشهور جهان، این واژه را تعریف کرده اند:

از نگاه ساموئل هانتینگتون، انقلاب به معنای توسعه مشارکت سیاسی و گسترده خارج از ساختار موجود نهادهای سیاسی است که از تقابل بین نظام سیاسی حاکم و نیروهای اجتماعی ناشی می شود. (۳) انقلاب تمام عیار، انقلابی است که نظام مطرود و نامطلوب را تخریب کند و نظامی مطلوب و مقبول را جای گزین نماید؛ نهادهای سیاسی رژیم سابق را واژگون سازد و گروه های جدید بسیج شده و نهادهای سیاسی تازه ای را خلق کند و این امر، با از هم پاشیدن و خشونت نهادهای سیاسی قدیم و برپایی نظام جدید توأم است. (۴)

چالمرز جانسون، انقلاب را به تغییر نظام سیاسی محدود نمی داند، بلکه به نظر او، انقلاب قبول خشونت برای تغییر در نظام جامعه و تحول نظام اجتماعی است که در برگیرنده تغییر و تحول در نظام سیاسی نیز

۱- ارسطو را بنیان گذار واقعی مکتب مطالعه انقلاب و اولین متفکری می دانندکه موضوع تجزیه و اضمحلال اجتماعی را در نظریه کلی تغییرات سیاسی قرار داد و در قالب جامعه بررسی کرد. [پیتر کال ورت، انقلاب، ابوالفضل صادق پور (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۸)، ص۳۴-۳۲].

۲- هانا آرنت، انقلاب، عزت الله فولادوند (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷)، ص۳۶.

۳- Samuel P. Huntington, Political order, In: Changing Society (New Heaven: Yale University Press, ۱۹۶۸), P.۲۶۴.

۴- Ibid, P. ۲۷۶.

خواهد بود. (۱)

به طور کلی، انقلاب سیاسی ـ اجتماعی، حرکتی است مردمی، توأم با خشونت، در جهت تغییر سریع و بنیادین ارزش ها و باورهای مسلط، نهادهای سیاسی، ساختارهای اجتماعی، رهبری، روش ها و فعالیت های حکومتی جامعه. (۲) انقلاب، طغیان و عصیان مردم یک ناحیه و یا یک سرزمین علیه نظام حاکم موجود برای ایجاد نظمی مطلوب است. انبیای الهی از زمان حضرت نوح علیه السلام، نظم موجود را به هم ریخته و در پی اصلاح نظم اجتماعی بوده اند:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»؛ (۳)

به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آن ها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند.

هدف همه رسالت ها و نبوت ها، بر هم زدن نظم فاسد موجود و استقرار نظام عادلانه مطلوب است و این امر در دین اسلام، محرزتر و مشخص تر می نماید. (۴)

مفهوم انقلاب در کاربرد سیاسی، با ویژگی هایی هم راه است که این پدیده اجتماعی را از حرکت های اصلاح طلبانه، نهضت های آزادی بخش، کودتا و شورش ممتاز می نماید. این شرایط و ویژگی ها،

۱- چالمرز جانسون، تحول انقلابی: بررسی نظری پدیده انقلاب، حمید الیاسی (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳)، ص۱۷.

۲- منوچهر احمدی، تحلیلی بر انقلاب اسلامی (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶)، ص۳۷.

۳- سوره حدید، آیه ۲۵.

۴- مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی (قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۲)، ص۲۹ – ۲۸.

در قیام قائم منتظر عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز وجود دارد؛ از این رو، خروج ایشان را می توان «انقلاب» نامید:

۲. ویژگی های انقلاب مهدوی

۲. ۱. انقلاب مهدوی، حرکتی سریع و مردمی

یخرج إلیه النّجباء من مصر، و عصائب اهل المشرق، حتّی یأتوا مکه فیبایعونه؛ (۱)

نجبای مصر و دسته های اهل مشرق به سوی او خارج می شوند تا به مکه می آیند و با او بیعت می کنند.

إذا قام قائمنا، جمع الله له أهل المشرق و أهل المغرب، فیجمعون له کما یجتمع قزع الخریف؛ (۲)

هنگامی که قائم ما قیام نمود، خداوند برایش اهل مشرق و مغرب را گرد آورد، همانند گرد آمدن ابرهای پاییزی.

فیجیئون نحوها و لا یمضی لهم إلّا کلمحه بصر، حتّی یکون کلّهم بین یدیه علیه السلام بین الرّکن و المقام؛ (۳)

و به سوی او می آیند و بر آن ها کمتر از یک چشم بر هم زدن نمی گذرد، مگر همگی در برابر امام علیه السلام بین رکن و مقام هستند.

۲. ۲. انقلاب مهدوی، همراه با خشونت

تأکید بر عنصر خشونت، در آثار بسیاری از نظریه پردازان انقلاب دیده

۱- ابوالحسن علی بن عیسی بن ابی الفتح اربلی، کشف الغمه فی معرفه الأئمه (بیروت: انتشارات دارالکتب الاسلامی، ۱۴۰۱ق)، ج۳، ص۲۶۹.

۲- محمد بن ابراهیم نعمانی، الغیبه (تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۹۷ق)، ص۱۵۰.

۳- طوسی، الغیبه، ص۲۸۴.

می شود؛ همه انقلاب ها با خشونت هم راه بوده اند. (۱) تصور انقلاب بدون خشونت یا «انقلاب سفید» امکان ندارد. زمانی که نارضایتی عمومی مردم بر اثر ظلم و استبداد، اوج می گیرد، به یقین طبقه حاکم و مسلط بر جامعه، ساکت و آرام نمی نشینند و به هر وسیله ای برای سرکوب و نابودی حرکت انقلابی متوسل می شوند، لذا جهاد و درگیری و خشونت بین حق و باطل، جریانی است که در سیر تکامل جامعه اجتناب ناپذیر است. اما میزان خشونت در هر انقلاب، به عوامل بسیاری چون ویژگی های فرهنگی مردم، نوع رژیم حاکم، نوع نیروهای مسلح و وضعیت خاص داخلی و بین المللی بستگی دارد. برای مثال، در انقلاب الجزایر (۱۹۶۲) حدود یک میلیون نفر از مردم ــ یعنی از هر هشت نفر یک نفر ــ کشته شدند و یا در جریان انقلاب ویتنام (۱۹۵۴) ارتش امریکا در ویتنام شمالی، جنوبی، کامبوج و لائوس، صدها هزار نفر را کشت.

انقلاب مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز بدون درگیری و خشونت متحقق نخواهد شد؛ و این که برخی راه تفریط را پیموده و معتقدند حتی به مقدار محجمه (مقدار خون در ظرف حجامت) خون ریزی نمی شود، (۲) با ماهیت پدیده انقلاب

۱- از جمله در آثار چالمرز جانسون و ساموئل هانتینگتون، به خشونت در هر انقلابی تصریح می شود. پیتریم سوروکین در بررسی خود از تاریخ اغتشاشات و انقلاب های اروپایی، به این نتیجه رسیده که بیش از ۷۰٪ از این اغتشاشات و انقلاب ها، با خشونت و خون ریزی بسیار همراه بوده است. [نک: چالمرز جانسون، تحول انقلابی: بررسی نظری پدیده انقلاب، ص ۳۰-۱۷؛ ساموئل هانتینگتون، سامان سیاسی در جوامع دست خوش دگرگونی، محسن ثلاثی (تهران: نشر علم، ۱۳۷۰)، ص۳۸۵]. See: Pitirim. Sorokin, Fluctuations of Internal disturbances, In: Struggles in the State (New York: Wiley, ۱۹۷۰), PP ۱۲۵-۱۴۷.

۲- اهل سنت معتقدند که به اندازه پر پشه، خون ریزی نخواهد شد و تمام مردم روی زمین، بدون مقاومت و سرکشی، به امام و ارتش او تسلیم می شوند. [محمد امینی گلستانی، سیمای جهان در عصر امام زمان((قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۵)، ج ۱۰، ص ۴۷۰].

ناسازگار است و برخی روایات، به نادرستی این مسئله گواهی می دهد. بشیر می گوید خدمت امام باقر علیه السلام عرض کردم:

مردم می گویند وقتی مهدی قیام کند، کارها برای او روبه راه می شود و به اندازه محجمه هم خون ریزی نمی شود. حضرت فرمود: «قسم به کسی که جانم در دست اوست! اگر چنین موضوعی امکان داشت، برای رسول خدا صورت می گرفت. در صورتی که در میان جنگ، دندانش خونین شد و پیشانی مبارکش شکست. به خدا قسم! انقلاب صاحب الامر هم انجام نمی گیرد، مگر این که در میدان جنگ، عرق بریزیم و خون ها ریخته شود.» سپس به پیشانی مبارکش دست کشید. (۱)

بعد از آن که امام عجل الله تعالی فرجه الشریف خود را برای همگان معرفی و حجت را بر آن ها تمام می فرماید، معاندان کمر به قتل ایشان می بندند و درگیری آغاز می گردد:

... فیقول: أیّها النّاس! أنا فلان بن فلان؛ أنا ابن نبیّ الله، ادعوکم إلی ما دعاکم إلیه نبیّ الله، فیقومون إلیه لیقتلوه...؛ (۲)

... و می فرماید: ای مردم! من حجه بن الحسن و فرزند پیامبرم! شما را دعوت می کنم به آن چه پیامبر خدا دعوت نمود. سپس مردم به پا می خیزند که او را به قتل برسانند... .

در مقابل، برخی روایات بر خشونت در انقلاب مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در حجمی

۱- علامه مجلسی، بحارالانوار (بیروت: انتشارات مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق)، ج۵۲، ص۳۵۸.

۲- علامه مجلسی، بحارالانوار (بیروت: انتشارات مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق)، ج۵۲، ص۳۰۶.

بسیار وسیع دلالت دارد؛ مانند روایاتی که به کشته شدن سه میلیون، یک سوم، دو سوم، پنج هفتم، هفت نهم و نه دهم مردم اشاره می کنند. (۱)

با بررسی این روایات، آشکار می گردد که برخی از آن ها ــ بر فرض صحت سند ــ به اوضاع نابه سامان جهان پیش از عصر ظهور مربوط است و هیچ ارتباطی با دوران انقلاب مهدوی ندارد و روایاتی که به زمان ظهور و انقلاب مربوط است، برخی ضعف سند دارد و عمدهٔ آن ها از اسرائیلیات است.

در بررسی میزان خشونت هنگامه انقلاب مهدوی، باید راه اعتدال را پیمود. از آن جا که پیش از ظهور و مقارن با آن، ستم گران حاکمان زمین هستند و امام علیه السلام برای برپایی حکومت عدل، در برابر همه کج روی ها می ایستد، بی تردید معاندان در مقابل انقلاب و حرکت مردمی امام علیه السلام ایستادگی می کنند و درگیری حتمی است. اما امام، همان سیاست پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم را دنبال می کند. او که شمیم رحمت و رأفت است، به یقین آخرین حربه اش در مقابل معاندان، خشونت خواهد بود. در سیمای حکومت جهانی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف مهر و قهر در کنار یک دیگر جلوه خواهد کرد و رأفت و عدالت در کنار خشونت معنا می یابد. (۲)

۱- محمد امینی گلستانی، سیمای جهان در عصر امام زمان(، ج۱، ص۳۷۳ــ ۳۶۹.

۲- علی اکبر مهدی پور، «بررسی چند حدیث شبهه ناک درباره عدالت آفتاب عالم تاب»، فصل نامه علمی ــ تخصصی انتظار موعود، ش۱۴، ص۱۳۰- ۸۹؛ آیه الله سیدصادق شیرازی، «شمیم رحمت»، فصل نامه علمی ــ تخصصی انتظار موعود، ش۱۲ - ۱۱، ص۴۹۴ - ۴۸۳؛ مهدی حسینیان قمی، «دفاع از روایات مهدویت ۳» (نقد شمیم رحمت)، فصل نامه علمی ــ تخصصی انتظار موعود، ش۱۲ - ۱۱، ص۵۱۸ - ۴۵۹؛ نجم الدین طبسی، «درنگی در روایات قتل های آغازین دولت مهدی(»، فصل نامه علمی ــ تخصصی انتظار موعود، ش۶، ص۳۸۶ - ۳۵۵؛ سیمای جهان در عصر امام زمان(، ص۵۰۲ - ۴۷۰.

۲. ۳. انقلاب مهدوی، در جهت تغییر ارزش ها و ساختارها

انقلاب مهـدی عجل الله تعالی فرجه الشـریف، در جهت تغییر ارزش ها و اصول حاکم بر زندگی فردی و اجتماعی مردم جهان است و می خواهد صـفحه جدیدی در زندگی و تاریخ آدمی بگشاید. چنین انقلابی خودبه خود، متضمن دگرگونی اقتصادی، سیاسـی، اجتمـاعی و فرهنگی است. زمـانی که فکر و فرهنـگ هر ملت منقلب شـد، به یقین طبقات و گروه های اجتماعی شان ثـابت نمی مانـد؛ نظـام سیاسـی و اقتصادی شان نیز تغییر می پـذیرد. در قرآن کریم از چنین انقلابی به زنـده کردن ـ «احیا» ـ تعبیر شده، همان گونه که پیامبران مردم را احیا می کنند:

«اسْتَجِيبُوا لِلهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ»؛ (۱)

چون خدا و پیامبر، شما را به چیزی فرا خواندند که به شما حیات می بخشد، آنان را اجابت کنید.

مردم از آن حیات قبلی که داشتند، می میرند و به حیات دیگری زنده می شوند که همان حیات دینی حقیقی است.

هنگامی که پیامبران پیام خود را ابلاغ می کردنـد، گرچه ظاهر پیام گاهی سیاسـی، اجتماعی یا اقتصادی نبود، احساس عمومی آن بود که همـان پیـام اخلاـقی، فرهنگی، اعتقادی یا عبادی، متضـمن تغییر همه مناسـبات جامعه است؛ لـذا مسـتکبران عالم در برابرش موضع می گرفتند.

۳. ارکان وقوع انقلاب

اشاره

با نگاهی به انقلاب های معاصر، (۲) به نظر می رسد پیروزی هر انقلابی به

۱- سوره انفال، آیه ۲۴.

۲- برای مثـال، انقلـاب فرانسه (۱۷۸۹)؛ انقلاب روسـیه (۱۹۱۷)؛ انقلـاب چین (۱۹۱۱)؛ انقلـاب کوبا (۱۹۵۹)؛ انقلاب الجزایر (۱۹۶۲)؛ انقلاب ویتنام (۱۹۵۴)؛ انقلاب نیکاراگوئه (۱۹۷۹) و انقلاب اسلامی ایران (۱۹۷۹).

حضور و کاربرد سه رکن انقلاب: مردم، رهبری و ایدئولوژی، بستگی دارد. مرحله مقدماتی هر انقلاب، مشارکت عموم مردم در آن است که به صورت انفجاری در داخل جامعه رخ می دهد. چنان چه این مشارکت و حضور، رهبری قوی نداشته باشد و رهبری نتواند این حرکت را به نحو مطلوبی هدایت کند یا نتواند تحرک لازم را در تشکیل نهادهای سیاسی لازم به وجود آورد، به پیروزی انقلاب نمی توان امیدوار بود. انقلاب مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با ایجاد نارضایتی عمیق مردم در ابعاد مختلف و فراهم آوردن زمینه برای شروع انقلاب، شکل می گیرد و با رهبری کاریزمایی و الهی قائم منتظر عجل الله تعالی فرجه الشریف و به پشتوانه ایدئولوژی شیعی، طبق وعده حتمی خداوند، پیروزی محقق خواهد شد:

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنکُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْأَرْضِ کَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِینَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَیُمَکِّنَنَّ لَهُمْ دِینَهُمُ الَّذِی ارْتَضَی لَهُمْ وَلَیُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً یَعْبُدُونَنِی لَا یُشْرِکُونَ بِی شَیْئاً وَمَن کَفَرَ بَعْدَ ذلِکَ فَأُولئِکَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ (۱)

خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند، وعده داده است که حتماً آنان را در این سرزمین جانشین [خود] قرار دهد؛ همان گونه که کسانی را که پیش از آنان بودند جانشین [خود] قرار داد، و آن دینی را که برایشان پسندیده است به سودشان مستقر کند، و بیمشان را به ایمنی مبدل گرداند، [تا] مرا

۱- سوره نور، آیه ۵۵.

عبادت کنند و چیزی را با من شریک نگردانند، و هر کس پس از آن به کفر گراید؛ آنانند که نافرمانند.

انقلاب حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از نظر اجرا همانند دیگر انقلاب ها، به زمینه های عینی و خارجی بستگی دارد و باید فضای مناسب برای وقوع آن شکل گیرد. شهید محمدباقر صدر در این باره می گوید:

تغییرات اجتماعی که سرچشمه الهی دارد، از جنبه اجرایی به شرایط بیرون متکی است و موفقیت و زمان انجام آن، بستگی به آن دارد و درست به همین جهت بوده است که آسمان در انتظار ماند تا پنج قرن از جاهلیت بگذرد و آن وقت آخرین پیام خود را به واسطه حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم فرستاد و با آن که جهان در دوران فترت، نیاز شدید به پیامبر داشت، ولی به خاطر وابستگی اجرایی به شرایط خارجی، در آن تأخیر شد. (۱)

۳.۱. مردم

اشاره

انقلاب، حرکتی مردمی است که به وسیله توده شروع می شود و به

فرجام می رسد. مراد از نقش مستقیم مردم در وقوع انقلاب، آن است

که گروه چشم گیری از توده ها، در انقلاب مشارکت نمایند و دیگران

نیز عملاً به مخالفت با آن نپردازند. میزان شرکت توده ها در انقلاب ها با یک دیگر متفاوت است؛ برای مثال، در انقلاب روسیه شمار توده های شرکت کننده زیاد نبود و تنها بخشی از کارگران و سربازان را شامل می شد و دهقانان که بیشتر جمعیت را تشکیل می دادند، عموماً با سکوت خود، به

۱- محمدباقر صدر، رهبری بر فراز قرون «گفت وگو درباره امام مهدی»، مصطفی شفیعی (تهران: انتشارات موعود، ۱۳۸۲)، ص۷۷.

تحولات رضایت می دادند؛ اما در انقلاب اسلامی ایران تقریباً همه توده ها شرکت داشتند. (۱)

این حرکت مردمی، برخاسته از نارضایتی عمیق در ابعاد مختلف است، به حدی که از بهبود اوضاع ناامید می گردند. ظهور این نارضایتی، تغییر در کنش و رفتار افراد جامعه را باعث می گردد. به شکلی که همین نارضایتی عمومی، اولین عامل و شرط لازم در وقوع هر انقلابی است. نارضایتی و خشم از وضع موجود و طلب یک وضع آرمانی مطلوب، اساس هر انقلابی به شمار می آید، به گونه ای که شناخت عوامل نارضایی و شناخت آرمان مردم به معنای شناخت خود انقلاب است. (۲) اگر نارضایتی پدیدآمده، عمیق و در برگیرنده تمام یا بخش عظیمی از جامعه باشد و آرمان ایجادشده، واحد و فراگیر و روحیه انقلابی نیز شدید و فراگیر باشد، وقوع انقلاب و پیروزی اجتناب ناپذیر است. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم در توصیف وقایع دوران ظهور می فرماید:

در آخرالزمان، بلای شدیدی که سخت تر از آن شنیده نشده باشد ــ توسط فرمان روایان اسلامی ــ بر امت من وارد خواهد شد؛ به گونه ای که فراخنای زمین بر آنان تنگ خواهد گشت و زمین از بیداد و ستم لب ریز می گردد؛ آن چنان که مؤمن برای رهایی از ستم، پناه گاهی نمی یابد که بدان پناهنده شود. (۳)

۱- منوچهر احمدی، تحلیلی بر انقلاب اسلامی، ص ۱۷۱ــ ۱۳۰.

۲- مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۳۱.

۳- محمدبن عبدالله (حاکم نیشابوری)، المستدرک علی الصحیحین فی الحدیث (بیروت: انتشارات دارالفکر، بی تا)، ج۴، ص۴۶۵؛ یوسف بن یحیی مقدسی سلمی شافعی، عقدالدرر فی اخبار المنتظر (قاهره: انتشارات عالم الفکر، بی تا)، ص۴۳؛ شهید قاضی نورالله حسینی مرعشی شوشتری، احقاق الحق و إزهاق الباطل (قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، بی تا)، ج۱۹، ص۶۶۴.

به طور کلی، سیمایی که روایات از عصر ظهور ترسیم می کند این است که فتنه و آشوب، هرج و مرج، نا به سامانی، ناامنی، ظلم و بیداد، نابرابری و اجحاف، قتل و کشتار و تجاوز، همه جا را فرامی گیرد و زمین، از ستم و بی عدالتی سرشار است. به همین دلیل مجموعه های روایی، باب ها و فصل هایی را با عنوان «فتن» یا «ملاحم و فتن» تدوین نموده اند و کتاب های مستقلی به نام الفتن و الملاحم نگاشته شده است. افزایش ظلم و جور و زیادترشدن فساد، نمایی از ناکارآیی تمام دولت های طاغوت را نشان می دهد و ناامیدی از این دولت ها و حکومت ها، به نفی و سلب وضع موجود می انجامد. از طرفی در کنار این فتنه ها و آشوب ها، با روند روبه رشد عقل، فهم و علم آدمی و برجسته شدن و طرح مفاهیم و معیارهایی چون آزادی و برابری، احترام متقابل، استقلال و حقوق بشر ــ هر چند در عمل به آن ها اعتنایی نمی شود ــ جهش های تاریخی به وجود می آید که زمینه ظهور را فراهم می سازد. در واقع این جنبه ایجابی، مکمل و متمم آن جنبه سلبی است و هر دو در کنار یک دیگر، نارضایتی انقلابی را به حدی می رساند که مردم گرد مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف جمع می شوند و او را برای حکومت می آورند، همانند عروسی که شب زفاف به سوی خانه شوهر می برند؛ (۱) امت به او پناه می آورد،

۱- رضی الدین علی بن موسی بن طاووس، الملاحم و الفتن فی ظهور الغائب المنتظر (بیروت: مؤسسه الاعلمی، بی تا)، ص۱۳۹؛ نجم الدین طبسی با همکاری جمعی از فضلا، معجم احادیث الامام المهدی((قم: نشر معارف اسلامی، ۱۴۱۱ق)، ج۱، ص۴۷۸.

آن گـونه که زنبور به ملکه خویش پنـاه می برد؛ (۱) و از هر سـرزمینی به سوی او روانه می شونـد و بـا اشتیـاق به سوی او می شتابند، همان طور که شتر ماده به طرف فرزند خود می رود. (۲)

۳. ۱. ۱. ایجاد نارضایتی عمومی پیش از وقوع انقلاب براساس دیدگاه نظریه پردازان انقلاب

اشاره

بسـیاری از نظریه پردازان انقلاب با تأکیـد بر یک عامل خاص، سـعی می کننـد تا نارضایتی در وقوع انقلاب را تبیین کنند. در این روش از طریق مطالعات خطی و تک عاملی، بین عوامل وقوع انقلاب به لحاظ شـدت و اهمیت، تقـدم و تأخر قائلند و یک عامـل را در وقوع انقلاـب بر عوامـل دیگر اولویت می دهنـد. این امر ممکن است نشأت گرفته از تفاوت پیش ذهن های نظریه پردازان باشـد و از طرفی، ممکن است پـارادایم هـای مختلف در زمـان هـای متفـاوت در جوامع حـاکم باشـد. امروزه به اثبات رسیده است که در حـوزه علوم اجتمـاعی یـک پـارادایم وجود نـدارد؛ بلکه چنـدین عامـل بـا یـک دیگر دست اندرکارنـد و پارادایمی که دست کم در یک جامعه خاص تا حدی مسلط باشد، اکنون به شدت زیر سؤال رفته است.

در روی کردهای مختلف به انقلاب اسلامی ایران، گاه بر عوامل اقتصادی ـ اجتماعی و گاه بر عوامل روا ن شـناختی، سیاسی و فرهنگی تکیه می کننـد. برخی نظریه های انقلاب نیز ره یافت چنـدعلیتی به انقلاب داشـته انـد. نیکی کدی، معتقد است که مجموعه ای از نارضایتی های

۱- معجم الملاحم و الفتن، ج۴، ص۳۵۲ (به نقل از: سید بن طاووس، الملاحم، ص ۷۰).

۲- مقدس سلفی شافعی، عقدالدرر، ص۱۱۳.

مـذهبی، سیاسـی، اجتماعی و اقتصادی در وقوع انقلاب اسـلامی ایران دخیل بوده اند. (۱) وی در تبیین وقوع انقلاـب و ظهور اسـلام در قرن هفتم میلادی نیز همین عوامـل را مطرح کرده و بیـان می دارد که این عوامـل، به فهم علـل ظهور اسـلام و غلبه سریع آن بر قبایل عرب کمک می کرد. (۲)

پیتر سوروکین از دیگر نظریه پردازانی است که بـا ره یـافتی ترکیبی به انقلاـب می نگرد. وی آشـکارا حرکت هـای انقلابی را تحقیر می کند. نظریه او به این دلیل ارزش مند است که به بررسـی عواملی می پردازد که موجب بروز روند انقلاب می گردد. او انقلاـب را پدیـده ای می نگرد که به ناتوانی ارزش ها در تطبیق با محیط مربوط است. این فشار فزاینـده بر رابطه ارزشـی ـ محیطی، همیشه در اثر «افزایش سـرکوب غرایز» عمـده اکـثریت جـامعه و ممکن نبـودن ارضـای آن غرایز در حـداقل ضـروری خود، به وجود می آیـد. (۳) سوروکین شـش گونه کلی سـرکوب را منجر به وقوع انقلاب می داند: «سـرکوب غرایز مربوط به تغـذیه (گرسـنگی)؛ سـرکوب غریزه دارایی؛ سـرکوب غریزه جنسـی؛ سـرکوب انگیزه آزادی؛ سـرکوب غریزه اظهـار وجود یا تصریح عقاید یا خودبیان گری».

از نظر وی، انقلاب ممکن است پاسـخی به سـرکوبی یک یا تعـدادی از غرایز باشد؛ اما عمدتاً پس از سـرکوبی همه غرایز رخ می دهد. (۴) وی بر آخرین سرکوب در وقوع انقلاب اصرار دارد؛ اما بسیاری از نظریه پردازان انقلاب به

۱- نیکی آر. کدی، ریشه های انقلاب ایران، دکتر عبدالرحیم گواهی (تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵)، ص۱۵.

۲- نیکی آر. کدی، ریشه های انقلاب ایران، دکتر عبدالرحیم گواهی (تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵)، ص۲۳ـ ۲۲.

۳- Pitirim Sorokin, The Sociology of Revolution (New York: First Published, ۱۹۲۵), P. ۳۶۷.

۴- Ibid, P. ۴۰-۴۱.

نقش محدودیت های اقتصادی در ایجاد نارضایتی عمیق انقلابی پای می فشارند؛ اگرچه در بین آن ها در نوع تأثیرگذاری این عامل، اختلاف نظر وجود دارد. نظریه های آن ها در حقیقت پاسخی به این سؤال است که آیا انقلاب ها، به هنگام رونق و رشد اقتصادی ـ اجتماعی، روی می دهند یا زمانی که رکود و تنزل اقتصادی ـ اجتماعی باشد؟

۳. ۱. ۱. ۱. مارکس

مارکس تنزل و عقب گرد وضعیت اقتصادی ـ اجتماعی طبقه «استثمار شده» در هر «دوران تاریخی» را علت انقلاب می داند. ریشه همه انقلاب ها، در شیوه تولید و عدم تطبیق زیربنا و روبناست. زیربنا به ساختار اقتصادی یا شیوه تولید برمی گردد که ساختار روابط اجتماعی را معین می کند. این ساختار در هر دوره، شامل دو طبقه است: طبقه حاکم و طبقه تحت استثمار.

طبقه حاکم از طریق «نظام تقسیم کار اجباری» و «مدرنیزاسیون»، «از خودبیگانگی» طبقه تحت استثمار را باعث می گردد و سپس تداوم تولید و استثمار و بحران ها، آگاهی طبقاتی در طبقه استثمار شده را باعث می شود و آن گاه به انقلابی خشونت آمیز می انجامد. (۱)

۳. ۱. ۱. ۲. الکسی دو توکویل

این نظریه پرداز معتقد است که اغلب انقلاب ها، از بهبود اوضاع اقتصادی ـ سیاسی، پس از دورانی طولانی از فشار و سرکوب

۱- آندره پیتر، مارکس و مارکسیسم، شجاع الدین ضیائیان (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۰)، ص۱۱۵- ۱۰۷؛ مصطفی ملکوتیان، سیری در نظریه های انقلاب (تهران: نشر قومس، ۱۳۷۲)، ص۶۵ - ۴۵. See: A. S. Cohan, Theories of Revolution (London: Nelson, ۱۹۷۵), PP ۵۴-۷۳.

ناشی می گردند:

همیشه چنین نبوده است که انقلاب ها در زمان وخیم تر شدن اوضاع، پیش آمده باشند، بلکه برعکس، انقلاب غالباً در زمانی پیش می آید که مردمی که دیر زمانی با یک حکومت ستم گر بدون هیچ گونه اعتراضی کنار آمده اند، یک باره دریابند که حکومت، فشارش را تخفیف داده است؛ آن گاه است که علیه حکومت اسلحه به دست می گیرند. (۱)

برخی از نظریه پردازان انقلاب، این ایده توکویول را با اختلافاتی پذیرفته اند. کرین برینتون معتقد است که انقلاب های فرانسه، روسیه، انگلستان و امریکا، نه تنها در جوامعی که از نظر اقتصادی واپس گرا هستند، اتفاق نیفتاد بلکه برعکس، در کشورهایی صورت گرفت که از نظر اقتصادی توسعه می یافتند. (۲)

۳. ۱. ۱. ۳. جیمز دیویس

دیویس انقلاب ها را زمانی ممکن الوقوع می داند که بعد از مدتی طولانی از توسعه اقتصادی ـ اجتماعی، توسط یک دوره کوتاه مدت عقب گرد سریع دنبال شوند. (۳)

به نظر دیویس، ثبات و بی ثباتی سیاسی، نهایتاً به وضعیت فکری در جامعه وابسته است. وجود نارضایتی، سازنده انقلاب است، نه وضعیت

۱- الکسی دو توکویل، انقلاب فرانسه و رژیم پیشین آن، محسن ثلاثی (تهران: نشر نقره، ۱۳۶۹)، ص۳۲۴.

۲- کرین برینتون، کالبدشکافی چهار انقلاب، محسن ثلاثی (تهران: نشر نو، ۱۳۶۱)، ص۴۵ - ۳۲.

۳- مصطفی ملکوتیان، سیری در نظریه های انقلاب، ص۱۲۷ - ۱۵۷.

قابل لمس عرضه کافی یا ناکافی غذا، برابری یا آزادی. مردم راضی یا بی اعتنا که از نظر کالاها، موقعیت و قدرت فقیر هستند، ممکن است از نظر سیاسی ساکت باقی بمانند و مخالفان آن ها امکان دارد به شورش دست بزنند. به همین صورت و با احتمال قوی تر، فقیران ناراضی ممکن است اغتشاش کنند و ثروت مندان راضی، با انقلاب مخالفت نمایند.

جیمز دویس از طریق نموداری که به منحنی «J» مشهور است، بیان می کند که تا وقتی شکاف بین خواسته ها و دریافت های مردم اندک باشد، مشکلی پیش نمی آید، اما در صورتی که خط دریافت ها به شکل «J» درآید و شکاف مزبور تحمل ناپذیر گردد، انقلاب صورت می گیرد. (۱)

۳. ۱. ۲. ایجاد نارضایتی عمومی پیش از انقلاب مهدوی

اندیشه موعودباوری در ادیان، بر این نکته تأکید می کند که کار اصلاح عالم، از دست انسان خارج است و روند رو به تباهی جهان، جز با دخالت خدا و تحقق اراده الهی در زمین بسامان و صلاح بازنمی آید. در زمینه اقتصادی، وقتی به دو شاخص عدالت اقتصادی، یعنی کاهش نابرابری و فقر در عصر امروز می پردازیم، آشکار می گردد که نظام سرمایه داری کنونی جهان، نهادها و سازکارهای این نظام، نه تنها عدالت اقتصادی را به ارمغان نمی آورد، بلکه جهان را بیش از پیش، پر از ظلم و تبعیض و فقر و نابرابری خواهد کرد و بشر، نه تنها به رفاه اقتصادی و بی نیازی دست نمی یابد، بلکه فاصله عمیق میان کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه، بیشتر و بیشتر

۱- James Davies, Toward a Theory of Revolution, In: Struggle in The State, op.cit, PP ۱۶۷ -۱۵۰. و هم چنین: مصطفی ملکوتیان، سیری در نظریه های انقلاب، ص ۱۴۰.

می گردد و هدف نهایی عدالت اقتصادی که آزاد شدن انسان ها از رنج طلب و کسب بیش از حد است تا بتوانند به طور خلاقانه در کارهای بی شمار غیراقتصادی مربوط به روح و ذهن درگیر شوند، در عصر جهانی سازی و به دست بشر تحقق پذیر نیست.

بی تردید، فقر و نیاز روزانه به غذا، لباس، مسکن و...، بدترین و ناهنجارترین اسارت برای بشر است؛ زیرا آسایش و فراغت را از آدمی سلب می کند و زمینه های رشد و تکامل معنوی و مادی او را نابود می سازد. احادیث بسیاری درباره رفاه اقتصادی دوران ظهور وجود دارد که به مواردی اشاره می شود:

واعلموا أنّکم إن اتّبعتم طالع المشرق سلک بکم منهاج الرّسول... و کفیتم مئونه الطّلب و التّعسّف، و نبذتم الثّقل الفادح عن الأعناق...؛ (۱)

بدانید اگر شما از قیام گر مشرق پیروی کنید، شما را به آیین پیامبر درآورد... تا از رنج طلب و ظلم آسوده شوید و بار سنگین را از شانه هایتان بر زمین نهید... .

یکون فی امّتی المهدیّ... والمال یومئذ کدوس، یقوم الرّجل فیقول: یا مهدیّ أعطنی، فیقول: خذ؛ (۲)

در زمان مهدی علیه السلام ... مال، خرمنی شود. هر کس نزد مهدی آید و گوید: به من مالی بده! مهدی بی درنگ بگوید: بگیر.

و یعطی النّاس عطایا مرّتین فی السّنه و یرزقهم فی الشّهر رزقین... حتّی لا ـ تری محتاجاً إلی الزّکاه و یجیء أصحاب الزّکاه بزکاتهم إلی المحاویج

۱- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۱۲۳.

۲- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۸۸.

من شیعته فلا یقبلونها، فیصرّونها و یدورون فی دورهم، فیخرجون إلیهم، فیقولون: لاحاجه لنا فی دراهمکم... فیعطی عطاء لم یعطه أحد قبله؛ (۱)

امام مهدی علیه السلام، در سال دو بار به مردم مال می بخشد و در ماه دو بار امور معیشت به آنان می دهد... تا نیازمندی به زکات باقی نماند و صاحبان زکات، زکاتشان را نزد محتاجان آورند و ایشان نپذیرند. پس آنان زکات خویش را در کیسه هایی نهند و در اطراف خانه ها بگردند و مردم بیرون آیند و گویند: ما را به پول شما نیازی نیست... پس دست به بخشایش گشاید، چنان که تا آن روز کسی آن چنان بخشش اموال نکرده باشد.

با استناد به روایات، در زمان مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، گستره عدالت اقتصادی اسلام، سطوح تولید، توزیع و مصرف را فرامی گیرد و رشد اقتصادی پایدار، حذف فقر، کاهش نابرابری و آموزه اصلاح الگوی مصرف را به ارمغان می آورد. اما باید توجه داشت که با وجود اهمیت عدالت اقتصادی، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در برنامه کار خود، ساختن انسان ها را نقطه زیربنایی قرار می دهد؛ زیرا تا انسان ها ساخته نشوند، جامعه بنیاد صحیح نخواهد یافت. باید توجه داشت که قیام آن حضرت به سوی مستضعفان جهت گیری دارد، اما خاستگاه این انقلاب تنها مستضعفان نیست. برخلاف مکاتب مادی گرا که انقلاب را فقط و فقط به محرومان نسبت می دهند و به سود آن ها می دانند که علیه طبقه مرفه قیام کنند، نهضت پیامبران و انقلاب مهدوی به سود محرومان است، اما منحصراً به دوش

۱- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص۳۲۷.

محرومان نیست. درک نکردن تفاوت بین جهت گیری و خاستگاه انقلاب، منشأ بسیاری از اشتباهات شده است. (۱)

انقلاب مهدوی از آن جا که بر فطرت انسان ها و انسانیت آن ها تکیه دارد، تنها مخاطبانش محرومان نیستند؛ بلکه همه گروه ها و طبقات اجتماعی در پیروزی آن دخیلند. به همین دلیل، پیامبران از آغاز دعوت خویش و در شروع مبارزه بر ضد طاغوت ها، به سراغ فرعون ها می روند تا ابتدا فطرت الهی به زنجیره کشیده خود آن ها را اصلاح کنند و از درون به انقلاب می پردازند. مگر نه این است که در انقلاب موسی علیه السلام، فردی از همان گروه مرفه و یا به اصطلاح از طبقه استثمارگر، به وی ایمان آورد و به حمایت او برخاست: «وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ...»؛ (۲) و یا همسر فرعون به حمایت از انقلاب موسوی، بر ضد همسر خود آشفت. (۳)

جنبش ها و تحولات تاریخی باید بر تغییر در محتوای درونی انسان ها استوار باشند؛ زیرا محتوای درونی انسان، منشأ حرکت های تاریخی است. اندیشه و اراده، محتوای درونی آدمی به شمار می آید و در قلمرو تاریخ و اجتماع، تلفیق اندیشه و اراده آینده ساز آدمی است و اساس جنبش تاریخی او را فراهم می آورد. به عبارت دیگر، اگر محتوای درونی آدمی را زیربنا و منشأ تمام تغییرات بدانیم، مجموعه پیوندهای اجتماعی و نظام های زندگانی و تشکیلات بشری، تابعی از متغیر همان زیربنا یا محتوای درونی انسان خواهد بود. پیوند و رابطه ای که میان زیربنا (محتوای

۱- مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ص۳۷ - ۴۰.

۲- سوره غافر، آیه ۲۸.

۳- سوره تحریم، آیه ۱۱.

درونی آدمی) و روبنا (وضع و حال جامعه) وجود دارد، نوعی رابطه علّی است. آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّی یُغَیِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ»، (۱) روشن گر همین رابطه میان روبنا و زیربناست. ظواهر و شئون و احوال هر جامعه، وقتی تغییر خواهد کرد که وضع نفسانی انسان ها تغییر کند و به یقین، تغییر حال روانی یک تن یا دو تن یا سه تن از افراد جامعه، تمام ملت را به جنبش و انقلاب وانمی دارد، بلکه حالت های نفسانی همه افراد جامعه باید زیر و رو شود تا سرنوشت عمومی آن ها عوض گردد. هر اندازه آرمان متعالی تر باشد، هدف نیک تر و پردوام تر است و هر قدر آرمان پست و محدود باشد، غایت نیز خردتر و ناچیزتر خواهد بود. (۲)

میشل فوکو، فیلسوف مشهور فرانسوی و نظریه پرداز پست مدرنیسم در زمینه ریشه یابی علل وقوع انقلاب اسلامی ایران، می گوید که این انقلاب، امکان ندارد با انگیزه های اقتصادی و مادی صورت گرفته باشد؛ زیرا جهان، شورش و قیام همه مردم بر ضد قدرتی را شاهد بود که مشکلات اقتصادی آن در حدی بزرگ نبود که در نتیجه آن، میلیون ها ایرانی به خیابان ها بریزند و انقلاب کنند. از این رو، ریشه این انقلاب را باید در جایی دیگر جست وجو کرد. به نظر وی، روح انقلاب اسلامی در این حقیقت نهفته است که ایرانی ها از خلال انقلاب خود، درصدد ایجاد تحول و تغییر در خویش بودند. در واقع هدف اصلی آنها، ایجاد تحولی بنیادین در وجود فردی و در حیات سیاسی ــ اجتماعی و در نحوه تفکر و شیوه نگرش

۱- سوره رعد، آیه ۱۱.

۲- سیدمحمدباقر صدر، سنت های تاریخ در قرآن، دکتر سیدجمال الدین موسوی (قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی تا)، ص ۱۵۰.

خویش بود. ایرانیان خواهان دینی بودند تا تجربه و نحوه زیستن خود را دگرگون سازند و برای این منظور، بیش از هر چیز، خود را هدف قرار داده بودند. آنان راه اصلاح خود را در اسلام یافتند؛ اسلامی که برای آنان هم دوای درد فردی و هم درمان بیماری ها و نواقص اجتماعی بود. (۱)

به طور کلی، در بررسی عوامل ایجاد نارضایتی در وقوع انقلاب می توان گفت: انسان با ترکیب خاص خود از حس، غریزه، خیال، فکر و نظارت عقل بر راه ها و هدف ها، به حرکت روی می آورد و از آن چه دارد، به آن چه می تواند و باید داشته باشد، می پردازد. با این حرکت، برخورد با مانع ها، محدوده ها و دیوارها آغاز می شود و نیاز به عدالت، احساس می گردد. در این مرحله، آن جا که مزاحمی و شریکی در حدودش سر برمی دارد و سرپرستی آدمی را ادعا می کند، این آزادی و عدالت و آن شخصیت سربرداشته، نمی تواند حضور این مزاحم را تحمل کند و برای استقلال خود و خلاصی از هر مزاحم و مهاجمی، درگیر می شود تا از شخصیت، آزادی، عدالت و محدوده سرزمین، ناموس و دارایی خویش، دفاع نماید که احساس می کند اینها جزئی از او هستند و هجوم به آن ها هجوم به خود اوست. (۲)

جوهره اصلی و اصیل مهدویت که ظهور حق در زمین را نوید می دهد، فراهم آورنده این نیازهای طبیعی بشر است. ظهور حق، شامل آشکار شدن

۱- میشل فوکو، ایرانی ها چه رؤیایی در سر دارند، حسین معصومی همدانی (تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۷)، ص۶۹.

۲- علی صفایی حائری، درس هایی از انقلاب، دفتر سوم: قیام (قم: انتشارات لیله القدر، ۱۳۸۲)، ص۵۷ - ۵۶.

حقـایق، رسـیدن هر ذی حقی به شایسـتگی اش، بازبرپـایی نظام کیهانی و اجتماعی درست، بسامان شـدن همه چیز، و به نوعی ظهور خـدا در زمین به واسـطه برپایی و تحقق حق است: «وَیَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَیُحِقُّ الْحَقَّ بِکَلِمَاتِهِ»؛ (۱) «خدا باطل را محو و حق را با کلمات خود محقق می سازد»

و نیز «وَیُرِیـدُ اللّهُ أَن یُحِقَّ الْحَقَّ بِکَلِمَ اتِهِ»؛ (۲) «خـدا می خواهـد حق را بـا کلمات خود محقق کنـد». محقق شـدن حق آن گاه خواهد بود که حقیقت آشـکار گردد (بعد معرفتی)، ذی حق به آن چه سـزاوار آن است برسد (بعد فقهی و جزایی و حقوقی)، نظام عـالم و آدم چنـان شود که بایـد (بعـد کیهـانی و اجتماعی)، و وجه خـدا چنان که هست و تا آن جا که ممکن است، در زمین ظاهر گردد. (۳)

به اعتقاد ما، انقلاب مهـدوی یک فرانظریه به شـمار می آید؛ نظریه ای که بسامان بخشـی دیگر نظریه ها هم چون زیرمجموعه خـود توانـاست. ایـن نظریه هـای زیرمجمـوعه ای ـ که قبلاً ذکر شـد ـ در عین این که هر یـک دچـار ابهامـات و در معرض نقـدهای عمـده ای است، تنها گوشه هایی از پدیده انقلاب را شـناسایی می کند. اندیشه مهدویت به منزله یک فوق نظریه، در مقایسه با دیگر نظریه ها و ره یافت ها جامعیت دارد.

۰۲.۳ رهبری

اشاره

در هر انقلابی، وجود رهبری ضروری است که بتواند نارضایتی های

۱- سوره شوری، آیه ۲۴.

۲- سوره انفال، آیه ۷.

۳- علی موحـدیان، جوهره مهـدویت «تـأملی پدیدارشـناسانه در کارکردهـای انقلاـب مهـدوی» (قم: سازمان تبلیغات اسـلامی، ۱۳۸۵)، ص ۲۵.

موجود در جامعه را فعال سازد و آن ها را به سمت براندازی هدایت نماید. بسیاری از شکاف های سیاسی، فکری، اجتماعی و...، در جوامع مختلف وجود دارد که به دلیل فقدان چنین رهبرانی، به انقلاب یا پدیده اجتماعی مشابه تبدیل نمی گردد. از این رو، رهبری در جریان یک انقلاب واحد، نقش های متعددی دارد؛ از قبیل فعال سازی نارضایتی از وضع موجود، برانگیختن روحیه انقلابی، بیان و گسترش اندیشه و ایدئولوژی جدید، تنظیم و برنامه ریزی راه بردهای حرکت انقلابی، بسیج کردن و به صحنه آوردن توده ها، ترسیم و برقراری نظام سیاسی جدید و نیز تلاش برای رسیدن به اهداف و شعارهای انقلابی پس از پیروزی.

ویژگی های شخصی یا فرهمندی (۱) رهبران، می تواند در وقوع انقلاب نقش مؤثری ایفا کند. رهبران معمولاً دارای قریحه و استعداد خاصی هستند و از نظر روان شناختی نمی توانند پیرو دیگران باشند. لنین ــ رهبر انقلاب روسیه ــ فردی باهوش، دارای پشتکار، بسیار خودرأی و بدون وابستگی به قیود وجدانی، تأثیربرانگیز و دارای قدرت هیپنوتیزمی بود. (۲) او حتی می توانست فکر و اراده خود را نیز به دوستان انقلابی اش تحمیل کند. وی نامتمایل به تجملات و شوخ طبع نیز بود. (۳)

تاریخ نشان داده است که رهبران بدسرشت، حتی اگر به شکل موقت پیروز شوند، به دست خود بذر نابودی خویش را می کارند و پس از مدتی،

۱- charisma

۲- میخائیل گورباچف، تاریخ گویای دوران انقلاب اکتبر شوروی، فتح الله دیده بان (تهران: بی جا، بی تا)، ص۸۲ - ۷۹.

۳- برتراند راسل، تئوری و عمل بلشویسم، احمد صبا (تهران: بی جا، بی تا)، ص۳۴ - ۳۱.

محصول آن را درو می کنند. گاه به نظر می رسد که سرنوشت ملت ها و انقلاب ها، از نقش رهبرانی چون روبسپیر، کرامول، ناپلئون، لنین و کاسترو جداناشدنی باشد.

مونتگومری آلامین، ارزش های اصلی و مشترک رهبران را در چهار گروه مشخص، گردآوری و مقوله بندی می کند:

۱. تدبیر: این ارزش با صفاتی چون عقل، انصاف یا بی طرفی و کیاست گره می خورد.

۲. عدالت: براساس این صفت، شخص حق خویش را به هر کس اعطا می کند. صفات مرتبط با عدالت عبارت است از: وظایف مذهبی، اطاعت و اراده نیک نسبت به دیگران.

۳. اعتدال: به معنای کنترل خویش به عنوان بالا-ترین پیشرفت ماهیت بشری و هم چنین به عنوان اهداف فردی و اجتماعی است. این صفت، با اخلاص، تواضع و صبر ارتباط دارد.

۴. شکیبایی: صفت روحی است که زندگی را در مقابل بلایا و آزمایش ها تحمل پذیر می کند. شجاعت اخلاقی و انضباط شخصی، با شکیبایی ارتباط دارد. (۱)

تأثیر رهبری بر جامعه و انقلاب، امری پیچیده است و نمی توان حکمی کلی درباره آن صادر کرد. رهبر می تواند مردم محور، (۲) وظیفه محور، (۳) یا ترکیبی از هر دو باشد. رهبران مردم محور، به مردم احساس هویت و قدرت

۱- Montgomery Alamein, The Path oF Leadership (New York: Putnam’s son, ۱۹۶۱), P ۷

۲- people-orinted

۳- task-oriented

می دهنـد و تصویری از یـک نظم جدیـد و عادلانه را برای آن ها ترسـیم می نماینـد. رهبران وظیفه محور، عمـدتاً بر استراتژی مناسب و برنامه زمان بندی شده تکیه می کنند.

۳. ۲. ۱. ویژگی های رهبری در انقلاب مهدوی

امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشـریف در اعتقاد شیعه، تنها رهبر حکومت اسلامی نیست؛ بلکه پیشوایی معصوم به شمار می آیـد که خداونـد او را به این مقـام منصوب کرده است. امـامت تنها یک مقام و حکومت ظاهری نیست، بلکه یک مقام والای معنوی و دینی است. امام هدایت همه جانبه مردم را در امر دین و دنیا برعهده دارد. امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشـریف، تلاـش در جهت تربیت دینی و معنوی جـامعه، بالنـد گی فضایـل و کمـال های عالی انسانی و گسترش تقوا را در برنامه دارد و بسـیاری از امور مانند برقراری عدالت اجتماعی، امنیت و آزادی، در سایه این اهداف محقق خواهد شد. قرآن کریم در ترسـیم سیمای معنوی حکومت صالحان ــ که وعـده تحقق آن به دست مهـدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشـریف داده شده ــ می فرماید:

«الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَوةَ وَآتَوُا الزَّ كَوةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ»؛ (۱)

همان کسانی که چون در زمین به آنان توانایی دهیم، نماز برپا می دارند و زکات می دهند و به کارهای پسندیده وامی دارند، و از کارهای ناپسند باز می دارند، و فرجام همهٔ کارها از آنِ خداست.

سیره فردی و ویژگی های شخصیتی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز نشان می دهد که

۱- سورهٔ حج، آیهٔ ۴۱.

این آخرین رهبر جهانی، مردم محوری را در کنار وظیفه محوری در برنامه دارد و علاوه بر صفاتی از قبیل تدبیر، اعتدال و شکیبایی؛ انسانی معصوم، برگزیده از جانب خدا و دارای علم لدنی است. او کمال موسی، شکوه عیسی و شکیبایی ایوب را دارد. (۱) علم به کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در دل او ریشه دوانیده، آن چنان که گیاه در دل مساعدترین زمین ها ریشه می دواند. (۲) مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، نه انسانی عادل، بلکه سراپا عدل و برکت و پاکی است؛ (۳) شتابنده به سوی نیکی ها و بزرگواری ها، مبارز و سخت کوش است؛ (۴) داناترین، حکیم ترین، پرهیزکارترین، بردبارترین، بخشنده ترین و عابدترین مردم به شمار می آید. (۵) تقواپیشه است و از روی بصیرت و هدایت گام برمی دارد: (۶)

إذا بعث الله رجلاً من اطایب عترتی و ابرار ذریتی، عدلاً مبارکاً زکیاً، لا یغادر مثقال ذره... یکون من الله علی حذرٍ لا یغترّ بقرابه، ولا یضع حجراً علی حجر...؛ (۷)

۱- ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه، عیون اخبارالرضا (قم: نشر توس، بی تا)، ج۱، ص۳۶.

۲- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص۳۱۷؛ شیخ لطف الله صافی، منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر((تهران: کتابخانه صدر، ۱۳۷۳)، ص۳۰۹.

۳- ابن طاووس، الملاحم و الفتن، ص۱۰۸. «به نقل از: کامل سلیمان، روزگار رهایی، علی اکبر مهدی پور (تهران: نشر آفاق، ۱۳۷۶)، ج۲، ص۹۵۰»

۴- جمال الاسبوع، ص۳۱۰. «به نقل از: مسعود پورسیدآقایی و دیگران، تاریخ عصر غیبت (قم: انتشارات حضور، ۱۳۷۹)، ص۴۳۶»

۵- شیخ علی یزدی حائری، الزام الناصب فی اثبات الحجه الغائب، ص۹. (به نقل از: روزگار رهایی، ج۱، ص۱۳۲)

۶- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص۲۶۹.

۷- ابن طاووس، الملاحم و الفتن، ص۱۰۸.

آن گاه خداوند مردی را از بهترین فرزندان و پاک ترین عترت من برمی انگیزد که سراپا عدل و برکت و پاکی است؛ از کوچک ترین حق کشی چشم نمی پوشد... او فرمان خدا را پیروی می کند، با کسی حساب خویشاوندی ندارد و سنگی روی سنگ نگذارد (از متاع دنیا چیزی برنگیرد).

یکون اولی بالناس من أنفسهم، و أشفق علیهم من آبائهم و امهاتهم، و یکون اشد الناس تواضعاً لله عزّوجلّ، و یکون آخذ الناس بما یأمر به، و أکفّ الناس عمّا ینهی عنه؛ (۱)

او بر مردم از خودشان اولا تر، از پدر و مادرشان مهربان تر، و در برابر خدا از همه متواضع تر است؛ آن چه به مردم فرمان می دهد، خود بیش از دیگران به آن عمل می کند، و آن چه مردم را از آن نهی می نماید، خود پیش از همگان از آن پرهیز می کند.

... یکون أعلم الناس، و احکم الناس، و اتقی الناس، و احکم الناس، و أسخی الناس، و أعبد الناس...؛ (۲)

... او داناترین مردمان، حکیم ترین آنان، پرهیزکارترین انسان، بردبارترین مردمان، سخی ترین آنان و عابدترین همگان است... .

۳. ۲. ۲. نقش امام خمینی رحمه الله در رهبری انقلاب اسلامی

برخی از نظریه پردازان انقلاب، درباره نقش برجسته امام خمینی قدس سره در وقوع انقلاب اسلامی ایران به عنوان آخرین انقلاب قرن، تصریح کرده اند؛ از جمله:

۱- سلیمان بن قندوزی حنفی، ینابیع الموده (قم: منشورات الرضی، ۱۳۹۴ق)، ج۳، ص۶۲ و ۳۷.

۲- علی یزدی حائری، الزام الناصب، ص۹.

۳. ۲. ۲. ۱. میشل فوکو: وی معتقد است که زبان، شکل و محتوای مذهبی انقلاب اسلامی ایران، امری عارضی، اتفاقی و تصادفی نیست؛ بلکه در حقیقت، رهبری مذهبی، با تکیه بر موضع مقاوم و انتقادی سابقه دار در مکتب تشیع، در برابر قدرت های سیاسی حاکم و نیز نفوذ عمیق در دل ایرانیان، توانست آنان را این گونه به انقلاب وادارد؛ آن هم علیه رژیمی که بی شک یکی از مجهزترین ارتش های دنیا را در اختیار داشت و از حمایت مستقیم امریکا و دیگر قدرت ها برخوردار بود. او درباره نقش برجسته رهبری انقلاب می گوید:

شخصیت آیه الله خمینی پهلو به افسانه می زند. هیچ رییس دولتی و هیچ رهبر سیاسی ای ــ حتی به پشتیبانی همه رسانه های کشورش ــ نمی تواند ادعا کند که مردمش با او پیوندی چنین شخصی و چنین نیرومند دارند. (۱)

۳. ۲. ۲. ۲. تدا اسکاچپل: نویسنده و نظریه پرداز امریکایی که متخصص مطالعه انقلاب هاست، وی در کتابی به نام دولت ها و انقلاب های اجتماعی، با ردّ ارادی بودن وقوع انقلاب، تفسیر انقلاب را تنها بر عوامل ساختاری و از پیش تعیین شده مبتنی می داند و حتی نقش انقلابیون در گسترش ایدئولوژی خود و موفقیتشان در این زمینه را انکار می کند. او اعتقاد دارد که «انقلاب ها ساخته نمی شوند، بلکه به وجود می آیند»:

از لحاظ علل، اهمیتی ندارد که چه شکل از انقلاب های اجتماعی ممکن است در آینده به وقوع بپیوندد. حقیقت امر این است که از نظر تاریخی، هیچ انقلاب اجتماعی موفقی با بسیج

۱- میشل فوکو، ایرانی ها چه رؤیایی در سر دارند، ص۶۴.

توده ها و مسلماً با جنبش های انقلابی ساخته نشده است. (۱)

اسکاچپل تحت تأثیر شخصیت کاریزمایی امام خمینی قدس سره در

سال ۱۹۸۲ مقاله ای با عنوان «دولت تحصیل دار و اسلام شیعی در انقلاب ایران»، نوشت و با توجه به آشکار بودن نقش اراده، آگاهی، رهبری و اندیشه اسلامی در این انقلاب، نظریه پیشین خود را در تحلیل آن نارسا دانست

و افزود: «اگر در دنیا یک انقلاب، آگاهانه ساخته شده باشد، انقلاب

ایران است»:

انقلاب ایران به یک باره اتفاق نیفتاد، بلکه به شکل سنجیده و به هم پیوسته ای ساخته شد؛ به ویژه در مراحل اولیه، یعنی براندازی رژیم سابق. (۲)

حال، با توجه به نظریه اسکاچپل، باید پرسید انقلاب کبیر مهدوی ساخته می شود یا به وجود می آید؟

طبق آیات شریفه قرآن، تاریخ بشر و سرنوشت انسان ها در دایره نظام خاصی رقم می خورد و هرگونه دگرگونی و انقلاب، تابع یک سلسله قوانین مشخص و معین است که خداوند، برای تدبیر جهان به اجرا درآورده است. بهره مندی از نعمت های الهی، به میزان تلاش آدمی یکی از سنت ها و قانون های حاکم بر جهان هستی به شمار می آید و انسان در پرتو اختیار، با عمل، خویش یا جامعه را به پیش می برد و تاریخ را تکامل می بخشد و یا به سبب سستی و عدم تلاش، قابلیت دریافت نعمت های الهی را از دست

---

۱ - Thed a Skocpol, State and Social Revolutions (Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۷۹), P ۱۷.

۲ - Theda Skocpol, Rentier State and Shi,a Islam in The Iranian Revolution, In: Theory and Society (May ۱۹۸۲), Vol. ۱۱, P ۲۶۷.

می دهد: «وَأَن لَّیسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَی * وَأَنَّ سَعْیَهُ سَوْفَ یُرَی». (۱)

سرنوشت هر جامعه ای به روی کرد و اراده افراد آن جامعه بستگی دارد و اراده جمعی مردم، پدیدآمدن زمینه ها و بسترها را سبب می شود. روایت «یخرج أناس من المشرق، فیوطّئون للمهدی یعنی سلطانه»، (۲) به بسترسازی حکومت مهدوی از طرف مردم اشاره دارد و از طرفی روایت مشهور «افضل الاعمال انتظار الفرج»، (۳) نشان می دهد که انتظار، یک حالت روانی نیست، بلکه عمل آدمی است که برای رسیدن به هدفی می کوشد و بدون کوشش برای رسیدن به مقصود، وصول ممکن نیست. بنابراین، انتظار از مقوله فعل است نه انفعال. چنین انتظاری، زمینه ساز تحول در معرفت، احساس، رفتار و عمل آدمی می شود تا شایسته ظهور و فرج حضرت عجل الله تعالی فرجه الشریف قرار گیرد. بنابراین، از این زاویه که بنگریم، انقلاب مهدوی ساخته می شود و تنها انفجار تصادفی و خودبه خودی توده مردم در وقوع انقلاب نیست.

از طرفی خداوند متعال، با توجه به اوضاع جامعه و مناسب بودن زمینه ها و بسترها و براساس نیاز جامعه جهانی، هر زمان اراده کند، اذن انقلاب مهدوی را صادر خواهد کرد و انقلاب موعود به وجود می آید. در حقیقت، بخشی از مقدمات را در اختیار انسان ها نهاده اند و از آن ها

۱- سوره نجم، آیه ۳۹ - ۴۰.

۲- متقی هندی، کنز العمّال (بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۵ق)، ج۷، ص۱۸۶؛ علامه مجلسی بحارالانوار، ج۵۱، ص۸۷.

۳- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص۱۲۸؛ شیخ لطف الله صافی، منتخب الاثر، ص۶۲۹؛ علی بن الحسین بابویه، عیون اخبار الرضا، ج۲، ص۳۶.

خواسته شده تا در این جهت گام بردارند؛ اما ممکن است براساس اراده الهی، و با توجه به نیاز شدید، منتظر برخی از زمینه ها و شرایط نباشد. از این رو، «اگر از دنیا به جز یک روز باقی نمانده باشد، خدای متعال آن روز را چنان طولانی می کند تا مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ظهور نماید.» (۱) از این بعد که بنگریم، انقلاب مهدوی به وجود می آید.

در حقیقت، از یک طرف باید ظهور حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف به اراده الهی محقق شود و از طرف دیگر، باید قدرت و اراده پولادین انسان ها ظهور یابد. تا زمانی که انسان ها، به ایجاد زمینه و مقدمات ظهور اقدام نکنند، ظهور در انتظار اقدام آن ها خواهد نشست. همان گونه که عطار نیشابوری در منطق الطیر به آن اشاره می کند، حکایت ظهور، گویی حکایت دیدار سی مرغ با سیمرغ است؛ زیرا سیمرغ همواره حضور داشت و اراده و همت سی مرغ غایب بود و می بایست حاضر می شد. (۲) از این رو، امام علیه السلام حضور دارد، اما یاران و زمینه سازان ظهور او غایبند.

شیخ طوسی می گوید:

هم ما و هم خداوند، قدرت باز کردن دست امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در تصرف امور و تقویت سلطنت وی را داریم. پس اگر فرضاً خداوند به وی بسط ید نداد، می دانیم که تقویت و بسط ید او بر ما واجب است... اگر بسط ید از کارهای خداوند می بود، ناچار می بایست خلق را مقهور و مجبور بر تمکین سازد و بین امام علیه السلام و کید

۱- عیسی بن ابی الفتح اربلی، کشف الغمه فی معرفه الائمه، ج۲، ص۴۷۶.

۲- علی رضا نودهی، نظریه اختیاری بودن ظهور (تهران: انتشارات موعود عصر(، ۱۳۸۴)، ص۲۶.

دشـمنانش حایل شود که او را آزار نکننـد؛ یا او را به وسـیله فرشـتگان تقویت و مدد فرماید. چه بسا که این کارها، به سـقوط غرض تکلیف و حصول اضطرار بینجامد. پس بر ما واجب است که در هر حال، دست امام را در امور باز گذاریم. (۱)

بایـد توجه داشت که ظهور، مشـکل فاعلی ندارد بلکه مشـکل از ناحیه قابل است. اگر قابل (انسان ها) مقدمات ظهور را فراهم کنند، ظهور از جانب خداوند متعال لطفی واجب است. (۲)

۳. ۳. ایدئولوژی

اشاره

گسترش و تلاطم انـدیشه ها و ایـدئولوژی های جدیـد، پیش از وقوع همه انقلاب ها دیـده می شود و همان گونه که برخی از نظریه پردازان انقلاب گفته اند، هیچ انقلابی بدون این گسترش روی نداده است. (۳)

بسـیاری از دانش منـدان علوم اجتماعی، مفهوم گسترده ای از ایدئولوژی را به مثابه نظامی از ارزش ها، ایده ها و باورها مطرح کرده انـد که متضـمن تفسـیری جامع از تاریـخ است و نظریه دقیقی از نظم اجتماعی را شـکل می دهـد و با تکرار تلقین کننده ایده ها از طریق نظام ارزشی، باور و وفاداری توده را جلب می کند. (۴)

ایدئولوژی انقلاب، استراتژی ها و روش های رسیدن به هدف را مشخص می سازد. به عبارت دیگر، آیین نامه اجرایی مکتب فکری انقلاب

۱- طوسی، الغیبه، ص۱۱.

۲- علی رضا نودهی، نظریه اختیاری بودن ظهور، ص۲۷.

۳- کرین برینتون، کالبدشکافی چهار انقلاب، ص۵۹.

۴- حمید اخوان مفرد، ایدئولوژی انقلاب ایران (تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱)، ص۸۳.

است. (۱) هـدف ایـدئولوژی شـکل دادن، بسیج، هـدایت، سازمان دهی و توجیه اشـکال خاص، راه کارها و نحوه اعتراض به دیگران تلقی می شود. (۲)

ایـدئولوژی هر انقلابی در چگـونگی پیروزی آن، نـوع حکـومت جـایگزین و حـتی مراحـل و تحولات پس از پیروزی، نقش مؤثری دارد. انقلاب هـایی که ایـدئولوژی واحـدی را گسترش می دهنـد، به ویژه اگر این ایـدئولوژی با تاریـخ و فرهنگ آن کشور پیوند خورده باشد، انقلاب زودتر فراگیر می شود و بسیج قوی تر توده ها را به دنبال می آورد؛ در نتیجه، این انقلاب ها سریع تر به پیروزی می رسند و پس از پیروزی، بی ثباتی های کمتری را از سر می گذرانند. (۳) انقلاب اسلامی ایران، نمونه بارز این گونه انقلاب هاست که به رغم روبه رو شدن با رژیمی مقتدر، از آن جا که پشتوانه آن یک ایدئولوژی واحد منسجم بود که از دل فرهنگ مردم شیعی ایران برخاست، در مدت زمانی اندک به پیروزی رسید. در انقلاب روسیه نیز به دلیل ضعف ناشـی از فروپاشـی حـاکمیت دولـت در اثر شـکست در جنـگ جهـانی اول، انقلاب بـه سـرعت پیروز شـد؛ امـا به دلیـل نبـود ایدئولوژی واحد و عدم پیوند آن با تاریخ و فرهنگ روسیه، سرانجام با کشتارهای وسیع مواجه گشت و زمینه های فروپاشی نهایی اتحاد جماهیر شوروی و بلوک شرق را فراهم ساخت. (۴)

۱- محمدرضا شفیعی فرد، درآمدی بر مبانی فکری انقلاب اسلامی (قم: نشر معارف، ۱۳۷۸)، ص۸۹.

۲- David Miller(ed), The Blackwell Encyclopedia of Thought, (V. K. Blackwell, ۱۹۸۷), P ۲۳۵.

۳- مصـطفی ملکوتیـان، انقلاب از آغـاز تـا فرجـام «مروری بر ویژگی هـای هفت گـانه مشترک انقلاب ها»، مجموعه مقالات همایش انقلاب اسلامی (قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۵)، ج۱، ص ۱۵۰ - ۱۴۹.

۴- س.س ولک و دیگران، تاریخ شوروی، شهرام قهرمانی و بهزاد امین (تهران: انتشارات آلفا، ۱۳۶۱)، ص۲۳۵ - ۲۱۵. See: Edward Crankshaw, Russia and The Russians (London: Macmillan, ۱۹۴۷), P. ۱۰۶.

امتیاز اساسی انقلاب مهدوی بر دیگر انقلاب های معاصر غربی، در ایدئولوژی، مبانی و غایاتی است که بر روش ها و استراتژی های این انقلاب تأثیر شگرف دارد. پدیدهٔ انقلاب در اندیشه سیاسی غرب در علوم اجتماعی و انسانی بررسی می شود. علوم انسانی و اجتماعی، شاخه ای از علم تجربی است که هدف آن، بسط جوهر پوزیتیویستی و حسی علم جدید است. در این تفکر، دین و اخلاق از صبغه الهی، آسمانی و معنوی تهی، و تنها به عنوان محصول و نتیجه تطورات اجتماعی تلقی می شود. بشر به عنوان موجودی مادی، غریزی و بیولوژیک، تعریف و تفسیر می گردد. از این رو، اندیشه ورزان و نظریه پردازان غربی با وجود تفاوت ها و اختلاف هایی که درباره مدل ها و تئوری های انقلاب دارند، در چارچوب تفکر و تمدن بشرانگارانه به موضوع انقلاب می نگرند و بر مبادی، غایات، ایدئولوژی ها و نظام های حقوقی و سیاسی اومانیستی تکیه می کنند. از منظر آنان انقلاب، تحولی خشن و سریع در ساختار طبقاتی جامعه و گروه هیئت حاکم است که تنها صبغه سیاسی و اقتصادی دارد.

انقلاب مهدوی به معنای تغییر و دگرگونی مبنایی، باطنی و ماهوی است که اومانیسم، خودمحوری و خودبنیادی در برابر حق را نفی می کند. این انقلاب، استقرار مدینه اسلامی، حاکمیت قانون الهی، هدایت و تربیت، رستگاری آدمی و قرب الهی را غایت خود می داند. هم چنین از قلمرو بشرانگارانه عبور می کند و عالم و آدم دیگری بر مبنای قرب به حق و ولایت الهی پدید می آورد.

انقلاب مهدوی با روی کرد معنوی به بشر، و انقلاب در جان و احوال مردم آغاز می شود. به این ترتیب بسط خودآگاهی دینی، زمینه های ظهور تمام عیار انقلاب را مهیا می سازد. انقلاب مهدوی، صورت تحقق عینی و خارجی یافته و به برقراری ولایت الهی در سراسر زمین می انجامد.

ایدئولوژی انقلاب مهدوی، برگرفته از اسلام ناب شیعی است. پتانسیل درونی این مکتب و عوامل درونی این مذهب که آن را از دیگر مکاتب سیاسی جدا می کند، عبارتند از:

۱. جهان مادی از واقعیت مطلق سرچشمه می گیرد و تنها یک مبدأ دارد (توحید)؛ مدبری حکیم، عالم و قادر که بر تمام روابط و عوامل طبیعی حکومت می کند و همه عالم و عوامل طبیعی و حرکت ها و فعل و انفعال های در ماده، فعل خداوند و مظهر و تجلی گاه اراده اوست.

۲. جهان هستی تحت سرپرستی و ولایت الهی قرار دارد و با ولایت و تدبیر الهی، از نقص به سوی کمال حرکت می کند.

۳. انسان موجودی ابدی و جاودانی است و عوالم دیگری در پیش دارد که در آن عوالم، آثار و نتایج اعمال این جهان خود را خواهد یافت.

۴. انسان موجودی آزاد و مسئول است که با اختیار، حرکت تکاملی خود را به پایان می رساند و چون آزاد است، گاهی حرکت به سوی خداوند و گاه به سوی شیطان را انتخاب می کند.

۵. حق حاکمیت الهی، با اذن و نصب خداوند به انسان های صالحی واگذار می گردد که معصوم و مبرای از گناه هستند.

۶. مبانی نظری و اصول اعتقادی ویژه شیعه بعد از اصل «امامت»،

عدل است. عدالت که از صفات خداوند به شمار می آید، باید در خلیفه و جانشین او نیز تسری داشته باشد.

اعتقـاد شـیعه به امـام عـادل و معصـوم، در درون خـود یـک اصـل انقلابی را می پرورانـد و آن اعتقـاد به نامشـروع بودن همه حکومت هـای غیرمعصوم در زمـان معصوم علیه السـلام و غاصـبانه بودن همه حکومت هـای غیرمـأذون در دوران غیبت است. بنابراین نظریه امامت، موجب می گردد تا روحیه انقلابی و آمادگی نسبی شیعیان برای انقلاب در طول تاریخ تداوم یابد. (۱)

از طرفی وجود دو آموزه غیبت و انتظـار، زمینه هـای بـالقوه ای برای ایجاد انقلاب در میان شـیعیان فراهم کرده است. شـیعیان، تمـام آرمـان ها و آرزوهای خویش را تا رسـیدن موعود امم عجل الله تعالی فرجه الشـریف دست نایافتنی می داننـد و بنابراین، همواره از وضع موجود ناراضی اند و امید به ظهور مصلح جهانی، آن ها را همواره در حالتی آماده باش قرار می دهد.

سیره اجتماعی، سیاسـی، اقتصادی، قضایی، علمی، مـدیریتی، اخلاقی و تربیتی امام مهـدی عجل الله تعالی فرجه الشـریف که از ایدئولوژی اسلامی شیعی

گرفته شده، آیین نامه اجرایی و قانون اساسی حکومت مهدوی است (۲) که

در این مقاله برای حسن ختام، با تمسک به روایتی در هر بخش، به آن ها اشاره می شود:

سیره تربیتی و اخلاقی

امام علی علیه السلام می فرمایند:

۱- روح الله حسـینیان، تاریـخ سیاسـی تشیع تا تشـکیل حوزه علمیه «مقـدمه ای بر تاریـخ انقلاب اسـلامی» (تهران: مرکز اسـناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰)، ص۱۸-۱۴.

۲- مسعود پورسیدآقایی، تاریخ عصر غیبت، ص ۴۴۰_۴۲۶.

لو قام قائمنا... لذهب الشحناء من قلوب العباد؛ (۱)

اگر قائم ما قیام کند... کینه ها از سینه ها بیرون رود.

سیره اجتماعی

امام صادق علیه السلام می فرماید:

یملأ الأرض قسطاً و عدلاً کما ملئت ظلماً و جوراً؛ (۲)

زمین را سراسر قسط و عدل می کند، همان گونه که سراسر ستم و دشمنی شده بود.

سیره سیاسی

امام باقر علیه السلام می فرماید:

إذا قام القائم ذهب دوله الباطل؛ (۳)

هنگامی که قائم قیام کند، هر دولت باطلی از بین می رود.

سیره مدیریتی

امام صادق علیه السلام می فرماید:

المهدی سمح بالمال، شدید علی العمال، رحیم بالمساکین؛ (۴)

مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بخشنده ای است که مال را به وفور می بخشد، بر کارگزاران و مسئولان دولت خویش بسیار سخت می گیرد و بر بینوایان بسیار مهربان است.

۱- شیخ لطف الله صافی، منتخب الاثر، ص۴۷۴ _ ۴۷۳.

۲- طوسی، الغیبه، ص۳۲.

۳- ثقه الاسلام کلینی، روضه الکافی (بیروت: دارالصعب و دارالتعارف، ۱۴۰۳ق)، ج۸، ص۲۷۸.

۴- الملاحم و الفتن، ص۱۳۷. (به نقل از: روزگار رهایی، ج۲، ص۵۹۸)

سیره اقتصادی

امام باقر علیه السلام در جای دیگر می فرماید:

یسوّی بین الناس حتی لاتری محتاجاً الی الزکاه؛ (۱)

مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف اموال را میان مردم چنان به تساوی قسمت می کند که دیگر نیازمندی یافت نمی شود تا به او زکات دهد.

سیره علمی

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می فرمایند:

... حتی أن المرأه لتقضی فی بیتها بکتاب الله تعالی و سنه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم ؛ (۲)

... حتی زنان در خانه ها با کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم قضاوت می کنند.

هم چنین امام صادق علیه السلام می فرمایند:

العلم سبعه و عشرون حرفاً فجمیع ما جاءت به الرسل حرفان، فلم یعرف الناس حتی الیوم غیر الحرفین، فاذا قام قائمنا أخرج الخمسه والعشرین حرفاً فبثّها فی الناس و ضمّ الیها الحرفین، حتّی یبثّها سبعه و عشرین حرفاً؛ (۳)

علم و دانش ۲۷ حرف، شعبه و شاخه است و تمام آن چه پیامبران برای مردم آورده اند، دو حرف بیش نبوده، و مردم تاکنون جز آن دو حرف را نشناخته اند، اما هنگامی که «قائم» ما قیام می کند، ۲۵ حرف دیگر را آشکار می سازد.

۱- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص ۳۹۰.

۲- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص۳۵۳.

۳- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص۲۳۶.

فصل دوم: انسان کامل عرفا و أبر انسان نیچه

اشاره

در این فصل برآنیم به مقایسهٔ تطبیقی در باب ایده «ابر انسان» در تفکر نیچه، با اعتقاد به وجود انسان کامل در تفکر عرفانی به معنای عام و دکترین مهـدویت شیعی به نحو خاص دست یازیم. هدف از این مقایسه آن است که نشان دهیم دغدغه فیلسوفی چون نیچه که به الحـاد شـهرت دارد، نوعی تفکر انتظارگرایـانه و آمـاده گرایـانه است که بشارت اجمالی ظهور ابر انسان را به تصویر می کشـد. ابر انسـان او آینـده ای تابنـاک را نویـد می دهـد که در نهایت بحران حرمانی و حیرانی، کورسویی به سوی حیـات متعـالی فراروی انسـان می نهـد. انسـانی که زرتشت نیچه مـا را به خلق آن می خوانـد، درمـانی است برای هرج و مرج، نومیدی و پوچ گرایی که به نظر او در نهایت، طومار تمدن مغرب زمین را در خواهد نوردید.

در آثار نیچه بی تردید بُعد شـرقی و محتوای غیر اروپایی وجود دارد. زبان حکایت، استعاره ها، گزین گویه ها و شور شاعرانه و عارفانه او ما را به یاد حافظ، سعدی و مولانا می اندازد و شاید بتوان ادعا نمود که قرابت معنوی

بین برخی آموزه های تفکر او با عرفای بزرگ اسلامی چون ابن عربی و عزیزالـدین نسـفی وجود دارد و احتمالاً نیچه از آنان تـأثیر پـذیرفته است. امـا بنیـاد تفکر وی بر واقعه هولنـاک مرگ خـدا اسـتوار است؛ همین امر مـوجب می گردد که آموزه «ابر انسان» او با «انسان کامل» عرفا فرسنگ ها فاصله یابد.

۱. نیچه

اشاره

فردریش نیچه (۱۸۴۴–۱۹۰۰ میلادی) از مهم ترین متفکران جهـان در ۱۵۰ سـال اخیر است که بی گمان از پیشوایان اندیشـه ورزی امروزه به شمار می روند. (۱) تأثیرگذاری شخصیت نیچه تقریباً بر تمامی ارزش ها (یا ضد ارزش ها!)ی آدمی امروز در جوامع متمـدن، چه موافق و چه مخالف، پیـداست. بی گمان، متفکران مشـهوری چون فرویـد، یاسپرس، هیـدگر، آنـدره ژیـد، کامو و سارتر از نیچه تأثیر مسـتقیم پذیرفته اند. فردریش نیچه، نیای همه جنبش های فلسـفی قرن بیستم به شمار می رود، حتی برخی پست مدرنسیم را نیز وام دار او دانسته اند. (۲)

نیچه فیلسوفی به معنای سنتی کلمه نیست، زیرا اندیشه وی منظومه ای فلسفی و سیستماتیک ندارد. برخی او را شاعر نامیده اند، زیرا انـدیشه هایش را بیشتر پراکنـده و گاه حتی به ظاهر، بی ارتباط با یک دیگر، به گونـهٔ کلمات قصار بیان می کند. همواره آثار او، همراه با زیبایی خیال انگیز

۱– ج.پ. استرن، نیچه، عزت الله فولادوند (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰)، ص۲۵.

۲– پل استراترن، آشـنایی با نیچه، مهرداد جامعی ندوشن (تهران: نشـر مرکز، ۱۳۷۸)، ص۴۲؛ دیو رابینسن، نیچه و مکتب پست مدرن، ابوتراب سهراب، فروزان نیکوکار (تهران: فرزان روز، ۱۳۸۳)، ص۴۷.

شاعرانه است. با وجود این، نیچه خود را «شاعر اندیش مند» و یا «اندیش مند شاعر» می نامد. (۱) او خود را در شمار آدم های درک ناشدنی می خواند (۲) و پیش بینی می کرد که تنها پس از مرگش به ژرفای نوشته هایش پی خواهند برد. سده ای که با مرگ او آغازید، سرشار از روی دادها، درگیری ها و آشفتگی های متعدد بود که نیچه با تیزبینانه، خبر از چیزی می داد که پیش آمدنی می نمود؛ نیست انگاری «واپسین انسان» که به «هیچ خواستن» بسنده کرده و چشمک می زند، (۳) در هنگامی که احساس پوچی هم چون بیابان برهوتی گسترش می یابد. نیچه فلسفه خود را آشکارا مقدمه یا اعلان عصری کاملاً جدید معرفی می نماید و می نویسد:

روایت من روایت تاریخ دو قرن آینده است، من آن چه را که رخ می دهد، توصیف می کنم، آن چه را که به صورتی دیگر نمی تواند رخ بدهد، و این چیز همانا پیشرفت و گسترش نیست انگاری است. برگی از این تاریخ از هم اکنون قابل روایت است، زیرا در وضعیت کنونی جبر آن در کار است. این آینده از هم اکنون، و از طریق صدها علامت و نشانه سخن می گوید. (۴)

۱- حامد فولادوند، در شناخت نیچه (مقاله فیلسوف اضداد)، ناصرالدین صاحب الزمانی (تهران: نشر کتاب نادر، ۱۳۸۴)، ص۳۲.

۲- فردریش نیچه، حکمت شادان، آل احمد، سعید کامران و فولادوند (تهران: نشر جامی، ۱۳۸۵)، قطعه ۳۷۱.

۳- «زمین کوچک شده است، واپسین انسان بر آن جست وخیز می کند و همه چیز را کوچک می سازد. نسل او هم چون پشه، فناناپذیر است، واپسین انسان از همه درازتر می زید. واپسین انسان ها می گویند: ما خوش بختی را یافته ایم! و چشمک می زنند.» [فریدریش ویلهلم نیچه، چنین گفت زرتشت، داریوش آشوری (تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۸۲)، ص۲۷]

۴- قطعات منتشر شده پس از مرگ فردریش نیچه. (به نقل از حامد فولادوند، در شناخت نیچه، ص۱۶۶)

برخی نیچه را فردی می دانند که تباهی و فرو ریزش نزدیک تمدن غرب را شناخته است:

هیچ متفکری در تاریخ فلسفه نو همانند فردریش نیچه نتوانسته است بر ارزش های غربی، اثری کوبنده و مخرب بگذارد. اهمیت او به عنوان یک فیلسوف به دلیل شدت ضربه ای است که به بنیان اخلاقی و ذهنی جامعه وارد ساخت. (۱)

آثار نیچه در معرض تفاسیر مختلفی قرار گرفته است. روش نویسندگی او عامل مهم برای امکان برداشت های گوناگون را فراهم می سازد، به خصوص بیماری، جنون و درگیری های شخصی زندگی وی زمینه تحلیل روان شناسیک آثارش را نیز فراهم آورده است. (۲) سبک نگارش وی

۱- Zeitlin, M. Irving, Niezsche, (USA: Polity press, ۱۹۹۴) P. ۵.

۲- نیچه که پدر و اجداد مادری و پدری اش همه نسل در نسل کشیش لوتری بودند، در چهار سالگی پدرش را از دست داد و در میان زنان خانواده (مادر، دو عمه و خواهر) پرورش یافت. او در هنگامی که در سواره نظام به صورت داوطلب مشغول خدمت بود، از اسب به زمین غلتید و زخمی شد. در زمان جنگ فرانسه و پروس در سال ۱۸۷۰ تبعه سوئیس شد و چون نتوانست در جنگ شرکت کند، به خدمت در بخش حمل و نقل و پرستاری مجروحان جنگی مشغول شد. در این ایام که مدت درازی به طول انجامید، اوقات سختی بر او گذشت، به گونه ای که بار دیگر بیمار و رنجور شد. بار دیگر به تدریس دانشگاه پرداخت، اما چون ضعف جسمانی مانع از کار او بود، به عزلت گرایید و زندگی خود را وقف تألیف و تصنیف کرد. در سال ۱۸۸۹ دچار سکته شد و پس از آن هرگز سلامتی خود را به طور کامل باز نیافت. در آخرین سال های عمر، مادر و خواهرش از وی نگهداری می کردند. کار زیاد، تنهایی طولانی، و رنج عاطفی در پیشرفت بیماری اش بسیار مؤثر بود و حدود ده سال هوشیاری خود را از دست داد و در بیمارستان روانی Iena بستری شد. این دوران به دوره سقوط فکری نیچه معروف است و سرانجام در نیم روز ۲۵ اوت ۱۹۰۰ چشم از جهان فرو بست. در باب تأثیر بیماری نیچه بر نوشته هایش، گفته اند که پزشکی که مدت ها او را معالجه می کرد، سرانجام گفت: «خیر! اعصاب تو مشکلی ندارد؛ این فقط من هستم که عصبی هستم.» [فردریش نیچه، آنک انسان Ecce Homo، رؤیا منجم (تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۴)، ص۵۳] برخی معتقدند همان آثاری که در اواخر عمر یعنی مواقعی که تصور می شود نیچه دچار جنون شده است، از همه عمیق تر است و به دلیل همین عمق با سخنان هذیان آمیز اشتباه می شود. [فریدریش نیچه، دجال، عبدالعلی دستغیب (تهران: نشر پرسش، ۱۳۷۶)، ص۱۹] ژیل دلوز معنا و مفهوم بیماری و جنون را در نزد نیچه چنین شرح می دهد: «در بیماری، بیشتر چشم اندازی بر تن درستی می بیند، و در تن درستی، چشم اندازی بر بیماری... بیماری چونان ارزیابی تن درستی، لحظه های تن درستی چونان ارزیابی بیماری... از تن درستی به بیماری، از بیماری به تن درستی، اگر فقط در تصور هم باشد، خود این حرکت نوعی تن درستی برتر است. [ژیل دلوز، نیچه، پرویز همایون پور (تهران: نشر قطره، ۱۳۸۳)، ص۵۱]

مشـابهتی به نوشـته هـای مرسوم فلسـفی نـدارد. او در کتـاب هایش اسـتدلال نمی کنـد، بلکه سـبکی شاعرانه، پر از اسـتعاره و تشبیهات پیچیده دارد. از این رو، تعیین جایگاه نیچه و تشـخیص فیلسوف، حکیم و یا شاعربودن او بسیار مشکل است. حتی در زمان حیات او نیز نمی دانسـتند که او را در کـدام رشـته و حوزه بایـد قرار داد. برخی به ریش خنـد او را ادیب و شاعر خوانده اند، برخی از فیلسوفان افکار وی را خارج از قلمرو فلسـفه پنداشـته اند و حتی عده ای نیز تأثیر او را در حوزه تفکر بسیار فاجعه آمیز دانسته اند. (۱) بـدون شک این متفکر شخصـیت چند بعدی دارد. بینش و عمل کرد فلسـفی او با معیارها و برداشت های موجود در فرهنگ غرب هم خوانی نداشته است و شاید هنوز هم نداشـته باشد. هیدگر در آغاز کتاب بزرگ خود به نام نیچه می نویسد:

مواجهه با نیچه هنوز آغاز نشده و حتی مقدمات آن نیز

فراهم نگردیده. مدت های مدید است که نیچه را یا مورد

۱- ج.پ. استرن، نیچه، ص۲۵.

تجلیل و تقلید قرار داده اند، و یا به او ناسزا گفته و از وی سوءاستفاده کرده اند. (۱)

در حوزه دین نیز برخی نیچه را یک خدا ناباور تندرو دانسته اند که با

تمام نیرو می کوشد تا نفوذ زهرآگین ایمان دینی را نشانه رود، در حالی که دیگران در همان تاخت و تاز شدید وی به مسیحیت، نشانه درگیری بنیادی وی را با مسئله خدا دیده اند. (۲) نیچه بزرگ ترین رخداد روزگاران نزدیک را مرگ خدا می داند و این رخداد را در آثار مختلف خود چون

آواره و سایه اش، حکمت شادان، چنین گفت زرتشت به تصویر می کشد. وی نخستین بار در بند ۱۲۵ حکمت شادان، ماجرای دیوانه ای را شرح می دهد که در روز روشن فانوسی می افروزد و در میدان عمومی شهر خدا را می جوید! به او خبر می رسد که خدا را کشته اند و در کلیسا دفن کرده اند. رخداد هول ناک مرگ خدا در تفکر نیچه در معرض تفسیرهای متفاوتی قرار دارد. کاپلستون می گوید:

این ادعا که کسی که خود به خداناباوری خویش اقرار دارد، درست به دلیل همین حمله پی گیر و سختی که به خداباوری می کند، در حقیقت از اهل ایمان است، گزافه گویانه و ناساز است، اما نیچه که در کودکی سخت مذهبی بوده است، هرگز به مسائل هستی و معنا و جهت زندگی بی اعتنا نبود. نیچه به رغم رد کردن خدا، با آن چه همگان «آدم بی دین» می نامند، بسیار

۱- جیمز ال پروتی، پرسش از خدا در تفکر مارتین هیدگر، محمدرضا جوزی (تهران: نشر ساقی، ۱۳۷۹)، ص۱.

۲- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، داریوش آشوری، (تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۵)، ج۷، ص۴۰۸.

فاصله داشت. (۱)

مهم آن است که نیچه نمی گوید «خدا نیست» بلکه می گوید «خدا مرده است». او در واقع قصد حکایت یک واقعیت تاریخی را دارد و نگاه خود را از به صلیب کشیدن عیسی مسیح علیه السلام ارائه می دهد. بنابر باور او، انسان ها در یک برهه تاریخی خدا را کشته اند و خود جانشین خدا شده اند. بشر چراغ ایمان به خدا را در قلب خویش خاموش کرده است. به تعبیر نیچه، انسان خدا را کشت و دفن کرد. بالاترین سرچشمه پاکی، نور و عدل، زیبایی و زندگی را به گل خودپرستی بست و در عمیق ترین تاریکی ها سرگردان شد.

نیچه از مسیحیت تحریف شده بیزار بود. او به صراحت می نویسد:

واژه «مسیحیت» یک سوءتفاهم است _ در حقیقت یک مسیحی وجود داشت و او هم بر صلیب جان سپرد. «بشارت دهنده»بر صلیب مرد. (۲)

گرچه نیچه آشکار و نهان بر ضد دین آباء و اجدادی خویش سخن می گوید، اما به هیچ وجه ضد دین نیست:

به گمان من غریزه دینی، به راستی در حال رشد است، ولی ازبس به خداشناسی بدگمان است، از سیراب کردن خود با آن سرباز می زند... . فلسفه جدید که، بنیان آن بر نقد شک آورانه شناخت است، آشکار و نهان ضد مسیحی است، اما برای گوش های حساس تر بگوییم که به هیچ وجه ضد دین نیست. (۳)

۱- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، داریوش آشوری، (تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۵)، ج۷، ص۴۰۸.

۲- دجال، ص۷۶.

۳- فریدریک نیچه، فراسوی نیک و بد، ص۹۸، داریوش آشوری (تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲)، ص۹۸.

روی کرد به «ابر انسان» از اساسی ترین راهکارهای نیچه برای خروج از بن بست نیست انگاری قرون جدید، است. او در چنین گفت زرتشت، مشهور ترین اثر خود، به ترسیم شخصیت «ابر انسان» می پردازد. در ذیل به جمله هایی از این کتاب اشاره می شود:

ای تنها یان امروز شما خروج کردگان، خود روزی قومی خواهید شد و از میان شما، که خود را برگزیده اید، قومی گزیده خواهدخاست و از آن میان ــ ابرانسان! به راستی، زمین شفاخانه ای خواهد شد. (۱)

خدایان همگان مرده اند: اکنون می خواهیم که ابرانسان بزید!» این باد خواست ما روزی در نیم روز بزرگ. (۲)

هان! من به شما ابرانسان را می آموزانم. ابرانسان معنای زمین است. بادا که اراده شما بگوید: ابرانسان معنای زمین باد! (۳)

به راستی انسان رودی است آلوده، دریا باید بود تا رودی را پذیرا شد و ناپاکی نپذیرفت. هان! به شما ابرانسان را می آموزانم: اوست این دریا. در اوست که خواری بزرگتان فروتواند نشست. (۴)

برخی، سخنان نیچه در باب ابر انسان و نقد دموکراسی و سوسیالیسم را به منزله مهر تأییدی بر نژاد پرستی، خاک و خون پرستی، برتری طلبی و سرانجام فاشیسم و نازیسم انگاشته اند و ابرمرد او را هیتلر دانسته اند. اما متفکرانی چون ژاک دریدا، میشل فوکو و به ویژه ژیل دلوز کوشیده اند این

۱- فریدریک نیچه، چنین گفت زرتشت، ص ۹۰.
۲- فریدریک نیچه، چنین گفت زرتشت، ص ۹۱.
۳- فریدریک نیچه، چنین گفت زرتشت، ص ۲۲.
۴- فریدریک نیچه، چنین گفت زرتشت، ص ۲۳.

سوء تعبیرها را در مورد نیچه آشکار سازند. نقد او بر ملی گرایی و اروپامداری و نیز تعهد به فرهنگ انسانی در تقابل با سیاست و چالش او در برابر دولت بوروکراتیک مدرن، از جمله موضوعاتی در نوشته های نیچه است که به نظر می رسد اتهام نازیسم را از او برطرف می کند. ژاک مارتین، فیلسوف اگزیستانسیالیست معاصر می گوید:

اگر کتاب ها را به میزان سوءاستفاده ای که مردم می توانند از آن ها داشته باشند، داوری کنیم، آیا چه کتابی بیش از «کتاب مقدس» مورد سوءاستفاده قرار گرفته است. (۱)

والتر کافمان از بهترین مترجمان انگلیسی زبان آثار نیچه معتقد است که هیچ نویسنده آلمانی به اندازه نیچه مخالف نظریه نازیسم و برتری نژادی نبوده است.

در این مقاله، برآنیم به مقایسه ای تطبیقی در باب «ابرانسان» نیچه با ایده انسان کامل در نگاه عرفا دست یازیم. نکته مهم آن است که روش تطبیقی تفاوت ها را انکار نمی کند، بلکه می کوشد با مراجعه به نکته ای مشترک، دغدغه این فیلسوف را آشکارتر و شناخت را ژرف تر نماید.

«ابرانسان» واژه ای است که نیچه در چنین گفت زرتشت به کار می برد. گفتنی است که زرتشت (۲) در سی سالگی، هم چون مسیح علیه السلام، خانه و

۱- فریدریک نیچه، دجال، ص۱۱.

۲- برای شناخت زرتشت نیچه، نک: هایدگر، گادامر، فوکو...، زرتشت نیچه کیست، محمدسعید حنایی کاشانی (تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۸)، ص۳۷-۳؛ پی یر ابرسوفرن، زرتشت نیچه، بهروز صفدری (تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶)، ص۳۵-۳۳؛ حامد فولادوند، در شناخت نیچه، «ملاحظاتی چند در زمینه ایران مآبی نیچه»، ص۱۱۶-۱۰۷.

کاشانه خویش را ترک کرد و همراه عقاب و مارش (۱) به مدت ده سال در تنهایی برفراز کوهی مسکن گزید. در هنگام بازگشت به شهر در آغاز با پیرمردی قدیس در جنگل روبه رو شد و در یافت که او نمی داند«خدا مرده است» و هنوز مشغول نیایش است. اما زرتشت ارمغانی شگفت انگیز برای مردمان خویش آورد؛ انسانیت غایت و فرجام هستی نیست بلکه پلی است که باید از روی آن گذشت و به مرحله ای والاتر دست یافت. او این مرحله را شأن ابرانسان می داند و می گوید انسان های معاصر باید معنای زندگی را در این جایگاه جست و جو کنند. به این مرتبه تنها از طریق چیرگی بر وضع کنونی و در گذشتن از آن، یعنی در گذشتن از وضعیت انسانی، می توان دست یافت. (۲)

زرتشت نیچه در ابتدای راه پر فراز و نشیب خود قصد دارد «ابرانسان را بیاموزد»، اما ابرانسان نیچه کیست، چه خصوصیاتی دارد و در سیر تفکر او، چه ضرورتی بر عهده وجود ابرانسان است؟

۱. ۱. کیستی ابرانسان نیچه

واژه «Uber- Mensch» (ئوبِر منش) (۳) ترکیبی است از «Uber» به معنای اَبَر

۱- عقاب نمایش دهنده همه اموری است که متافیزیک سنتی، منشأ وجودشان را دنیای دیگر می داند، مثل خدا، نیکی و معقولات یا مثال. مار نمودی است از امور تجربی و همه چیزهایی که متافیزیک سنتی منشأ وجودشان را این دنیا، عالم خاکی می داند. این دو هر دو مونس و آشنای زرتشتند و زرتشت چنین تقابلی را میان آنها قبول ندارد.(پی یر ابرسوفرن، زرتشت نیچه، ص۱۶۸)

۲- محمد ضیمران، نیچه پس از هیدگر، دریدا و دلوز (تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۲)، ص۲۴.

۳- واژه آلمانی Uber- Mensch به فرانسه Sur homme و به انگلیسی Superman یا Overman ترجمه می شود.

یا زبر و «Mensch» به معنای انسان. این واژه در فارسی «ابرانسان»، «ما فوق بشر»، «از ما بهتران»، «ابر مرد»، «فرا انسان»، «زبر مرد» یا «مرد برتر» ترجمه می شود.

ایده «ابرانسان» در تفکر نیچه معماگونه است؛ بنابر بعضی از عبارات نیچه، ابرانسان کسی است که در زمان آینده می آید. آیا ابرانسان نیچه تحت شرایطی، همانند«سوشیانس» (۱) آن مصلح بزرگ جهانی آیین زرتشت، خروج خواهد کرد؟ یا این که تنها انسان در تحت فرآیند تکامل داروینی می تواند به ابرانسان تبدیل گردد؟

مفسران فلسفه نیچه در این باره دیدگاه های متفاوتی دارند:

پیر ابر سوفرن می گوید:

ابرانسان در نزد نیچه یک نوع جدید نیست که مخلوق انتخاب طبیعی باشد و مثلاً همان طور که انسان اندیشه ورز جانشین انواع پیشین نوع میمون شده است، ابرانسان نیز جانشین انواع انسان فعلی شود. ابرانسان به یک نژاد جدید تعلق ندارد. اما آن چه الزام و ضرورت دارد، این است که اگر ابرانسان چیزی است که خود انسان می تواند روزی به آن تبدیل شود، پس در همین معنا انسان باید پس از مرگ خدا بتواند به ابرانسان تبدیل شود. (۲)

دیو رابینسون نیز معتقد است:

ابرانسان به مفهوم بر خود فایق آمدن است و نه به مفهوم تسلط بر

۱- سوشیانت (یا به زبان پهلوی سوشیانس) در اوستا ناجی آیین زرتشت به شمار می رود. این واژه صفت به معنای سودرساننده یا سودمند است.

۲- فریدریک نیچه، چنین گفت زرتشت، ص۵۸.

دیگران. فرا انسان حیثیتی است معتقد به اصالت وجود بر حسب تجربه که عرف اورا محدود نمی سازد و مسئول خلق شخصیت، اعتقادات و ارزش های خویشتن است. به هر حال معلوم نیست که ابرانسان صرفاً شخصیتی آرمانی یا حالت ممتاز ذهن یا احتمال آینده واقع بینانه و ضرورت تکامل داروینی باشد. این لغت به عنوان یک ایده فلسفی واجد تأثیر فراوانی در ادبیات و زندگانی بوده است. سوء تفسیر مکرر و کاربرد سیاسی این آموزه همیشه نتایج خشنود کننده ای نداشته است. (۱)

فردریک کاپلستون در باب ابرانسان نیچه می گوید:

نیچه اسطوره ابرانسان را هم چون مهمیزی به انسان بالقوه والاتر و هم چون هدفی برای او پیش می کشد. «هدف» نه انسانیت که ابرانسان است. انسان چیزی است که بر او چیره باید شد، انسان پلی است نه هدفی. اما این بدان معنا نیست که انسان با فرآیندی ناگزیر به ابرانسان بدل خواهد شد. ابرانسان یک اسطوره است. هدفی است برای اراده ابرانسان معنای زمین است... این جا مسئله بدل شدن انسان به ابرانسان از راه یک فرآیند گزینش طبیعی در میان نیست؛ زیرا در این صورت، رشته چه بسا در مغاک فروافتد. ابرانسان پدید نخواهد آمد، مگر آن که افراد برتر دلیری کنند و همه ارزش ها را باژگون کنند و لوح های کهن ارزش ها را بشکنند. به ویژه لوح های مسیحی را و از درون زندگانی و قدرت سرشار خود، ارزش های تازه بیافرینند. ارزش های تازه به انسان والاتر جهت و هدفی خواهد بخشید که ابرانسان مظهر شخصی آن است. اگر گریبان نیچه را بگیرند که چرا نتوانسته

۱- دیو رابینسن، نیچه و مکتب پست مدرن، ص۶۵ – ۶۶.

است ابرانسان را به روشنی وصف کند، او چه بسا پاسخ دهد که چون ابرانسان هنوز در میان ما نیست. (۱)

مارتین هیدگر نیز کیستی ابرانسان را شرح می دهد:

نیچه با نام ابرانسان به هیچ وجه به انسانی مافوق تصور، از نوعی که تاکنون شایع شده، اشاره نمی کند. به گونه ای از انسان که عاری از همه صفات انسانی باشد و اراده محض را قانون خویش و خشم دیو آسا را فرمان روای خویش ساخته باشد نیز اشاره نمی کند. بل، ابرانسان، آن انسانی است که از انسانیت پیشین خود فراتر می رود تا فقط چنین انسانیتی را نخستین بار به ذاتش هدایت کند، ذاتی که هنوز نامتحصّل است؛ و انسانیت را در آن ذات راسخ کند. (۲)

هیدگر می گوید که نیچه نخستین اندیش مندی است که می خواهد انسان را به فراتر از خویش رهنمون سازد، یعنی از انسانیت پیشین و معاصر فراتر رود. در واقع، ابرانسان در حال گذار و فرا رفتن از خویش است.

شاید بتوان گفت نیچه از«ابرانسان» انسان کامل را در نظر داشته، یعنی انسانی که به راستی به قلمرو آزادی گام نهاده و از ترس، خرافه و پندارهایی که تاکنون بر اندیشه بشر حکم روا بوده، رهایی یافته است، و نیز نوع والاتری از انسان را از جهت معنوی در نظر داشته که با «آری» گفتن به هستی، چنان که هست، و روی گرداندن از هستی ها و جهان های خیالی، «عهد امانت» را از نو زنده می کند و «معنای هستی» را در زمان غیبت خدا به

۱- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج۷، ص۴۰۳.

۲- گادامر، فوکو، ... زرتشت نیچه کیست، ص۱۲.

گردن می گیرد. (۱)

به نظر می رسد که نیچه به عمد تصویر ابرانسان را مبهم باقی می گذارد. شاید بتوان گفت، ابرانسان گستره ای ایده آل و متعالی است که در

چنین گفت زرتشت غایت آرزوی بشر خوانده می شود. نیچه در بخشی از این کتاب می نویسد:

از خدایان هیچ نگویید، اما ابرانسان را چه نیک می توانید بیافرینید. برادران ای بسا خود نتوانید اما توانید خود را چنان باز آفرینید که پدران و نیاکان ابرانسان باشید. این باشد بهترین آفرینش شما. (۲)

و در جای دیگر می گوید:

ابرانسان آذرخشی است که از دل ابر تیره انسان بیرون می آید. (۳)

۱. ۲. چیستی ابرانسان نیچه

اشاره

نیچه و زرتشت خصوصیات ابرانسان را به درستی معلوم نمی دارند. ابرانسان غایت، فرجام و هدفی است که در فاصله دوری از وجود انسان کنونی قرار می گیرد. (۴) با جست و جو در آثار نیچه می توان خصوصیات زیر را برای ابرانسان او مطرح کرد:

۱. ۲. ۱. مظهر میل به قدرت

ابرانسان نیچه هیچ گونه محدودیت اخلاقی ندارد. تنها اصول اخلاقی او

۱- فریدریک نیچه، چنین گفت زرتشت، ص۳۵۴.

۲- فریدریک نیچه، چنین گفت زرتشت، ص۹۸.

۳- فریدریک نیچه، چنین گفت زرتشت، ص۲۴.

۴- محمد ضمیران، نیچه پس از هیدگر، دریدا و دلوز، ص۱۰۹.

«میل به قـدرت» است. نیچه انگیزه محوری بشـر را همان میل به قـدرت می پنـدارد و بر این عقیده است که انگیزه های بنیادین که تمـامی رفتارهـای مـا را باعث می شونـد، از این منبع تغـذیه می شونـد. اگر چه پیکر چنین نیروی محرکه ای در طی دوران متوالی بـا رنـگ و لعاب های مختلفی تزیین شـده است، هیـچ گاه این پوشـش ها نتوانسـته انـد وجود آن را تحت الشـعاع قرار دهنـد. از دیـدگاه نیچه «میل به قدرت» در انسان به صورت ارزش گذاری و کشـش به سوی برترین ارزش ها نمایان می شود، زیرا انسان به ذاتِ خود باشنده ای ارزش گذار است. (۱)

نیچه با بدبینی به مسیحیت، تفکر مسیحی را آموزه هایی چون تواضع و فروتنی، محبت برادرانه، ترحم و دل سوزی می دانست که در حقیقت این امر چیزی بیش از شـکل انحرافی میل به قدرت نبود؛ مسیحیت مذهبی بود که در نظام برده داری امپراتوری روم متولد شد و هیچ گاه روحیه بردگی اش را رها نکرد. (۲)

۱. ۲. ۲. فرا خواننده ارزش های مادی

نیچه در بخشی از چنین گفت زرتشت می نویسد:

ابرانسان معنای زمین است، بادا که ارادهٔ شما بگوید ابرانسان معنای زمین باد.

برادران، شـما را سوگنـد می دهم که به زمین وفـادار مانیـد و باور نداریـد آنانی را که با شـما از امیـدهای اَبَرزمینی سـخن می گویند. اینان زهر پالای اند، چه خود دانند یا ندانند. (۳)

۱- فریدریک نیچه، چنین گفت زرتشت، ص۳۵۵.

۲- پل استراترن، آشنایی با نیچه، ص۴۶.

۳- پل استراترن، آشنایی با نیچه، ص۴۶.

ابرانسـان، با انکار خـدا، افزون بر بی اعتقادی به عالم عقبا اعتقادی نـدارد، بلکه فقط و فقط به زمین معتقـد است. (۱) ابرانسان، انسانی بس فرهیخته، با مهارت تمام در همه کارهای بدنی و بردبار به شـمار می رود که از سر قدرت، هیچ چیز مگر ناتوانی را ناروا نخواهد شـمرد، خواه در زیر صورت «فضـیلت» باشد، یا «رذیلت»؛ انسانی یک سـره آزاد و مسـتقل که به زندگی و جهان آری می گوید. خلاصه، ابرانسان تمام آن چیزهایی است که نیچه رنجور، تنها و فراموش شده، دوست دارد. (۲)

۱. ۲. ۳. جانشین خدا

در تفکر نیچه، بعـد از واقعه هولناک مرگ خـدا، ابرانسان جای گزین می گردد. ابرانسان موجودی جدیـد و شخصـیتی متعالی است که خواهد توانست بر گرانش زندگی انسان فایق آید. ابرمردان افرادی نیرومند، قوی و سالم هستند که حیاتی زمینی را با برخورداری از لـذات جسـمانی و فـارغ از خطـای اعتقاد به هرگونه واقعیت ماورائی و محـدودیت های اخلاقیات گوسـفندوار، تجربه خواهند کرد. (۳)

نیچه در آثار خود بارها می پرسد که اگر نیکی، پاکی، دادگری، آفرینندگی و هر چه هست، همه در خدا و از خدا باشد، پس این موجود یکتـایی که بشـر نام گرفته چه کاره است. تا هنگامی که سایه پـدر بر سـر اوست، این فرزنـد زبون و بیچاره چگونه باید از این حالت هیچی بیرون بیاید؟ (۴) تا کی بگوید

۱- فریدریک نیچه، چنین گفت زرتشت، ص ۶۰.

۲- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج۷، ص۴۰۴.

۳- دیو رابینسن، نیچه و مکتب پست مدرن، ص۲۶.

۴- نیچه دو اعتراض مهم به دین مسـیحیت دارد: مسـیحیت حیات آدمی را در این دنیا خوار و حقیر می شـمارد و دیگر این که انسان را فرمان بردار و زیردست خداوند می سازد. (ج. پ استرن، نیچه، ص۱۴۹)

اگر او هست حقّا که من نیستم؟ بایـد به پـا خیزد، بشورد، بشـکند و طرحی نو درانـدازد. بایـد از هیچی به درآیـد. بایـد نقش خویش را بر این دنیای سـرد، سخت و بی منطق که در و دیوارش با او بیگانه است، حک کند تا از آوارگی و بیچارگی بیرون آید و ببیند و بداند که کاشانه ای دارد و غریبه مطلق نیست. ارزش های گذشته رفت. خدایی که منبع هر نیکی و حقانیتی بود، دیگر نیسـت. آدمی ایمـان خـویش را به دین (مسـیحیت) از دست داده است و چراغ دیـانت که نه تنهـا منشـأ، بلکه مقصـد هر ارزشـی بود، در دل او خاموش شـده است. او بایـد همه ارزش ها را از نو ارزیابی کنـد و از نو بیافرینـد، بایـد دلیر باشد و خطر کند و دل به دریا زند.

نیچه ابرانسان را به بندباز تشبیه می کند. (۱) بنـدباز نماد اندیشه گری است که خطر می کند و راه خطرناک گذار از انسان به ابرانسان را می پیماید و سرشار از نشئه حیات این دنیا زندگی می کند. باید هر مانعی را از سر راه نیرو و نشاط زندگی بردارد. باید به زندگی آری بگوید، باید بشود هر آن چه حقیقتاً هست، باید با خود راست باشد و باید ابرانسان گردد.

ابرانسان نیچه شایـد شـبحی از خـدا باشـد، اما هرگز خدا نیست، بلکه انسانی است که از وفور قدرت بین انسان و خدا قرار می گیرد. با وصـفی که نیچه از ابرانسان ارائه می دهـد و از زبان زرتشت بیرون می تراود، او کسـی نیست جز خروج شونـده ای از ناوردگاه جنگ و از پهنای سخت و دشوار حیات که بیشتر به پیامبر همانند است تا آن که شبه خدا باشد و اساساً او

۱- فریدریک نیچه، چنین گفت زرتشت، ص ۳۰.

برای براندازی و شالوده شکنی و منسوخ ساختن تفکرات منحط لیبرالیستی و اخلاق بردگی خروج خواهد کرد که مسیحیت تحریف یافته بر شالوده آن استوار است.

۱. ۳. چرایی وجود ابرانسان نیچه

اساساً مرگ خدا در تفکر نیچه مرحله ای در روند آفرینش ابرانسان به شمار می رود؛ مرحله ای ویران گر و ضروری که آفریننده از آن خشنود است، تحققش را تسریع می کند و تنها یک مرحله دارد. ابرانسان، انسانی است که زرتشت نیچه ما را به خلق آن فرا می خواند تا بتوانیم از «نیست انگاری» (۱) قرن بیستم فراتر رویم. ابرانسان درمانی است که او علیه هرج و مرج و نومیدی پوچ گرایانه ای که به نظر نیچه نهایتاً تومار تمدن مغرب زمین را در خواهد

۱- نیهیلیسم (Nihilism) یا نیست انگاری، از ریشه لاتین Nihil به معنای هیچ، پوچ، نابود و صفر است. این واژه در آثار نیچه معانی متفاوتی می یابد که در ذیل به آن اشاره می شود: الف) از ارزش انداختن این دنیا به نام آخرت؛ ب) از ارزش انداختن دنیا و آخرت هر دو؛ ج) اقدام به عمل، بدون اعتقاد به یک توجیه نهایی برای این عمل، توجیهی بر پایه آخرت. جای گزین کردن بنیان ربانی و خدایی ارزش ها با بنیان انسانی، بی آن که تغییری در این ارزش ها به وجود آید. د) خواستِ فرو شدن، عصیان و تخریب لوح های کهنه، خواست سازندگی و ایجاد لوح های نو در سرشت این خواست نهفته است. از دیدگاه نیچه «واپسین انسان»، تحقیرپذیرترین انسان به شمار می رود که دیگر حتی معیارهای لازم برای تحقیر خویش را نیز از دست داده است. انسانِ نیهیلیسم (در معنای دوم) ارزش های کهنه را یک سره بی بنیاد می داند؛ یعنی وی برعکس زاهد خلوت نشین می پندارد که خدا مرده، اما خوشحال است. اگر مسئولیت و تکلیف و الزامی در میان نباشد، نه مثل آفریننده، ارزش های نو می آفریند، و نه حتی مثل ابرانسان اختیار عمل دارد. (پی یر ابرسوفرن، زرتشت نیچه، ص ۱۷۰- ۱۶۹)

نوردیـد، تجویز می کند. (۱) او در اراده معطوف به قـدرت، «نیست انگـاری» اروپایی را در دو سـده آینـده و بعـد از آن پیش بینی می کنـد. فرهنـگ اروپـایی بی پروا به سوی فاجعه ای عظیم پیش می رود و به انحطاط و پایان خود نزدیک می شود. بی ارزش شـدن ارزش ها، «نیست گرایی» قرون آینـده است. نیچه با ایـده «خـدا مرده است»، اول خراب می کنـد و نه می گوید و بعــد از «نـه»، «آری» می گویـد و در ایـن «آری گفتـن» نیازمنـد بـه ابرانسـان اسـت. از نظر او درمانـدگی و استیصـال انسـان و فرومایگی و رذالت واپسین انسان، لزوم و ضرورت ابرانسان را می رساند.

۲. رابطه ابرانسان نیچه با انسان کامل از دیدگاه عرفا

اشاره

بررسـی زنـدگی و آثـار نیچه نشـان دهنـده گرایش وی به فرهنگ های دیگر مثل فرانسه، هنـد، به آئین اسـلام و به ویژه ایران است، به گـونه ای که برخی معتقدنـد گزینش یـک شخصـیت ایرانی برای موضوع و اثر معروف او یعنی چنین گفت زرتشـت اتفـاقی نبوده و ادعـا شـده که نیچه «ایران مئـاب» بوده است! (۲) بـدون شک، در آثار نیچه بُعـد شـرقی و محتوای غیر اروپایی وجود دارد. نوع نوشتار چنین گفت زرتشت، زبان رمزی، حکایات، استعاره ها، گزین گویه ها، شور شاعرانه و عارفانه او برای شرقیان به ویژه ایرانیان آشناست. نیچه، بی تردید با تاریخ و فرهنگ ایران زمین آشنا بود. او آثار

۱- دیو رابینسن، نیچه و مکتب پست مدرن، ص۲۶.

۲- ایران مآبی (بر وزن قلنـدرمآبی، مقـدس مآبی، یونان مآبی، فرنگی مآبی وماننـد آنها) به معنای بازگشت و مراجعه به ایران است. ایران مآب گرایش خاصی به کشور و فرهنگ ایران دارد و آن جا را «بازگشتگاه» خود می پندارد. (لغت نامه دهخدا، به نقل از حامد فولادوند، در شناخت نیچه، «ملاحظاتی چند در زمینه ایران مآبی نیچه»، ص۱۰۷)

اِمرسون، (۱) (مترجم اشعار حافظ)، و گوته را مطالعه کرده و با خواندن ترجمه های دیوان حافظ در نوجوانی، با این شاعر خو گرفته بود.

برخی عصر نیچه را «رنسانس شرقی» (۲) نامیده اند که در آن عصر، اکثر پیش تازان اروپا تشنه شناختن اسلام، هند و خاور بوده اند. نیچه مانند هگل آثار فریدریک روکرت، (۳) مترجم مولانا را خوانده است. شاید بتوان ادعا نمود قرابت معنوی بین برخی آموزه های تفکر نیچه با عرفای اسلامی احساس می شود، به گونه ای که برخی نیچه را عارف می دانند. (۴) در حکمت شادان، قطعه ۱۲۵، نیچه مضمونی دارد که مربوط به دیوانه ای است که در روز روشن خدای مقتولی را می جوید. این مضمون در قطعه «انسانم آرزوست» (۵) مولوی (البته با تفاوت هایی) دیده می شود. نیچه در یکی از پانویس های حکمت شادان، خواننده را به گلستان سعدی ارجاع می دهد و این امر آشنایی او را با شیخ شیراز نشان می دهد. نیچه از شخصیت های برجسته آثار اقبال است که از او به صور مختلف سخن به میان می آورد. اقبال، او را در «جاویدنامه» حلاج بی دار و رسن (۶) معرفی می کند که «انا الحق» را به صورتی دیگر بیان می کند:

۱- Emerson.

۲- Renaissance oventale.

۳- F. Ruckert.

۴- مراد از عارف کسی است که اهل شناخت (خود/ خدا) باشد و حقایق انسان و جهان را بکاود. در زبان آلمانی واژه der erkennende معادل «جوینده شناخت» بارها در کتاب چنین گفت زرتشت به کار رفته است. (حامد فولادوند، در شناخت نیچه، ص۱۸)

۵- زین همرهان سست عناصر دلم گرفت شیر خدا و رستم دستانم آرزوست دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

۶- نذیر قیصر، اقبال و شش فیلسوف غربی، محمد بقائی ماکان (تهران: شرکت نشر یادآوران، ۱۳۸۴)، ص۱۷.

باز این حلاج بی دار و رسن

نوع دیگر گفت آن حرف کهن

حرف او بی باک و افکارش عظیم

غربیان از تیغ گفتارش دو نیم

اقبال در «جاویدنامه» نیچه را حکیم، مجذوب و فرزانه نیز می نامد و افزون بر تحسین، از او به نیکی یاد می کند. حتی به نظر اقبال، نیچه در طریق بی اعتقادی خاص خود به همان دیدگاه اسلام می رسد (۱) که انسان را به یاد بیت حدیقه سنایی می اندازد:

کفر و دین در رهش پویان

«وحده لا شریک له» گویان

شاید بتوان ادعا نمود که نیچه در کاربرد دکترین ابرانسان، از انسان کامل در آثار عرفای اسلامی چون ابن عربی، عزیزالدین نسفی و مولانا متأثر باشد. (۲)

۱- نذیر قیصر، اقبال و شش فیلسوف غربی، محمد بقائی ماکان (تهران: شرکت نشر یادآوران، ۱۳۸۴)، ص ۱۹۰ (نیچه در اواخر کتاب دجال به دین اسلام اشاره می کند: «مسیحیت میوه فرهنگ جهان کهن را از ما به یغما برد و بعدها میوه فرهنگ اسلامی را نیز از دست ما ربود. جهان شگفت انگیز اعراب اسپانیا که از بنیاد با ما بیشتر بستگی داشت، با ادراک ها و ذوق های ما صریح تر از یونان و روم سخن می گفت، لگدکوب شد (نمی گویم با گام چه کسانی) چرا؟ زیرا این فرهنگ شریف بود، و خاستگاه خود را به غریزه های مردانه مدیون بود، زیرا حتی در آن گنجینه نادر و عالی زندگانی اعراب اسپانیا باز به زندگانی آری می گفت!... بعدها جنگ جویان صلیبی خواستار تاراج بودند، و شرق غنی بود... اما بیایید تعصب را کنار بگذاریم! جنگ های صلیبی راه زنی عظیم دریایی بود، همین و همین! (فریدریش نیچه، دجال، ص۱۲۳)

۲- عزیزالدین نسفی از عرفای سده هفتم هجری (سیزده میلادی)، از قدیمی ترین کسانی است که در اروپا شهرت دارد. در سال ۱۶۵۵ میلادی بخشی از رساله مقصدالاقصی وی از متن ترکی به لاتینی ترجمه شد. در زمان او مذهب ابوحنیفه در اوج قدرت بود و بسیار محتمل است که کیش وی نیز همین باشد، اما برخی بر آنند که چون نسفی در بیشتر مصنفات خود، مثلاً کشف الحقایق، از اصول و معتقدات شیعی با احترام و عطوفت سخن می گوید و مذهب خود وی نیز آیین شیعه است. او در مکالماتی که با سعدالدین حمویه ـ متولد ۵۸۷ هجری و از عارفان بزرگ ایرانی ـ داشته، در باب ولایت صاحب الزمان سخن گفته است.

برخی از عبارات این عرفا ما را به تطبیق برخی مفاهیم در تفکر نیچه وادار می نماید. برای مثال:

ای درویش! به یقین بدان که بیشتر آدمیان صورت آدمی دارند و معنای آدمی ندارند، و به حقیقت خر و گاو و گرگ و پلنگ و مار و کژدمند. و باید که تو را هیچ شک نباشد که چنین است. در هر شهری چند کسی باشند که صورت و معنای آدمی دارند و باقی همه صورت دارند و معنا ندارند، قوله تعالی: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنْ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَايَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ». (۱)

نیچه نیز مردم را توده گله وار می نامد و معتقد است بیشتر افراد جامعه قادر نیستند خود را فراسوی سطح جامعه ای ببرند که در آن زندگی می کنند. تنها افراد خاصی که ابرانسانند، به انجام چنین کاری قادر هستند. انسان ها مانند سنگ خارایی هستند که به مجسمه سازی احتیاج دارند تا بدان شکل بخشد. (۲) البته نیچه تأکید دارد که توده های میان مایه وسایلی ضروری برای گونه والاتری از انسان هستند. (۳)

احتمالاً در میان اندیشه ورزان اسلامی فارابی احتمالاً نخستین کسی به شمار می رود که درباره انسان کامل اندیشیده و رهبری «مدینه فاضله» را شایسته او دانسته است. (۴) برخی از مشایخ صوفیه نیز از انسان کامل سخن

۱- عزیزالدین نسفی، الانسان الکامل، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، ترجمه مقدمه از سید ضیاءالدین دهشیری (تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۷۷)، ص ۷۴.

۲- Zeitlin, M. Irving, Niezsche, P.۱۸.

۳- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج۷، ص۴۰۳.

۴- فارابی، اصطلاحات «الفیلسوف»، «الامام»، «الرئیس الاول»، «الفیلسوف الکامل»، «الکامل علی الاطلاق» را به مفهوم انسان کامل به کار برده است. «ابو نصر محمد فارابی، تحصیل السعاده (حیدر آباد دکن: دایره المعارف العثمانیه، ۱۳۴۵ق)»

به میان آورده اند، (۱) اما در عرفان اسلامی نخست محیی الدین ابن عربی بود که اصطلاح «الانسان الکامل» را در آثار خود به کار برد (۲) و درباره ویژگی های چنین انسانی به تفصیل بحث کرد. بعد از وی، افراد بسیاری مثل عزیزالدین نسفی، شمس تبریزی، عبدالکریم جیلانی در این باره سخن گفته اند. برای مقایسه ابرانسان نیچه با انسان کامل عرفای اسلامی بهترین شیوه آن است که «کیستی»، «چیستی» و چرایی وجود انسان کامل از دیدگاه عرفان را نیز بررسی نماییم:

۲. ۱. کیستی انسان کامل

انسان کامل، نمونه کامل آفرینش و مظهر «اسم الله» به شمار می رود که جامع همه اسماء الهی است. ناگزیر چنین انسانی علاوه بر این که ضرورت وجودی دارد، واحد هم باید باشد. انسان کامل حقیقتی کلی است که همه مراتب حقایق و اسماء الهی در او جمع است و اولین تعین ذات احدیت به

۱- حلاج از انسانی که مراتب کمال را را پیموده و مظهر کامل صفات عالی انسانی است، سخن می گوید و خود را نیز سائلی می داند که به چنین مقامی نائل شده است. پس از حلاج نیز بایزید بسطامی اصطلاح «الکامل التمام» را برای انسان نمونه خود به کار برد.

۲- محسن جهانگیری، محیی الدین ابن عربی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، بی تا)، ص۳۲۶؛ مرتضی مطهری، انسان کامل (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۷)، ص۲۰. «ابن عربی معمار هندسه عرفان نظری است که شاید تاکنون کسی به عظمت او ظهور نکرده باشد. غموض و مشکلی عبارات و مفاهیم و محتوای کتب او باعث شده است که این شخصیت در میان نزاع مرافقان و مخالفان مستور بماند؛ جمعی او را قطب و مرشد بدانند و گروهی او را تکفیر کنند. دائره المعارف بزرگ اسلامی ۱۳۸ فتوا بر ضد او و ۳۳ فتوی در دفاع از او نقل می کند.» [محمدکاظم موسوی بجنوردی، دائره المعارف بزرگ اسلامی (تهران: نشر مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳)، ج۴، ص۲۸۱]

شمـار می رود که از آن به «حقیقت محمـدیه» تعبیر می شود. خداونـد ابتـدا این حقیقت کلیه و از طریق او موجودات عـالم را آفریـد. حـال این حقیقت کلیه در دو مرتبه نبوت و ولا‌یت ظهور می کنـد. پیـامبر الهی مظهر جنبه ای از جنبه های انسان کامل است که ظهور آن پیامبر، همان جنبه انسان کامل را تفسیر می کند، تا این که رسالت به شخص محمد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم ختم می شود و او مظهر تمام جنبه های انسان کامل است. به تعبیر دیگر، او

مظهر اسم جامع الهی به شمار می رود و لذا تمام خصوصیات انبیاء قبلی

را در خود جمع کرده است. با ظهور نبوت حضـرت محمد صـلی الله علیه و آله و سلم دوره رسالت پایان می پذیرد، اما ولایت منقطع نمی گردد و ولی در هر عصری باید

مظهری داشـته باشـد. بنابراین، حقیقت انسان کامل هم در مرتبه نبوت ظهور پیـدا می کنـد و هم در مرتبه ولایت. البته در زمان نبوت، ولایت هم در نبوت متجلی است، اما بعد از دوره رسالت نبوت منقطع می شود و ولایت باقی می ماند.

کتـاب فصوص الحکم ابن عربی در شـناخت انسـان کامل سه مرحله را می پیمایـد: الف) موقعیت انسان کامل در جهان هستی که در این مورد او را عصـاره هستی می دانـد؛ ب) رابطه انسان کامل با نبوت که در این مورد هریک از پیامبران را مظهر یکی از جنبه های اساسی انسان کامل می داند و هر «فص» از این کتاب را به نام یکی از پیامبران اختصاص می دهد و آن گاه پیامبر اسـلام را کامـل ترین جلوه انسان کامل و خاتم پیامبران معرفی می کنـد؛ ج) هر کسـی که در مسـیر سـیر و سـلوک قرار گیرد، قابلیت دارد که به مقام انسان کامل برسد و استعدادهای خود را به فعلیت برساند.

بنابراین، انسان کامل از نظر ابن عربی در وهله نخست شخص حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم است، در مراتب بعدی دیگر پیـامبران قرار دارنـد و بعـد از آنـان اولیاء و اقطاب هر عصـری به مقـدار اسـتعدادشان از این مقام برخوردارنـد. ابن عربی گذشـته از مبـاحث مسـتقل دربـاره ولاـیت و ختم ولایت، تصـریح می کنـد که خداونـد یکی از اولیاء خود را برای آخرالزمان ذخیره کرده است و ختم ولایت را به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نسبت می دهد:

خداوند خلیفه ای دارد که پس از آن که عالم پر از ظلم و جور شده باشد، قیام می کند و قسط و عدل را در عالم می گستراند و اگر از عمر دنیا فقط یک روز باقی مانـده باشـد، خداونـد آن روز را آن قدر طولانی می کند تا اینکه این خلیفه که از عترت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و از فرزندان فاطمه علیها السلام است و هم نام رسول الله و جدش حسین است، قیام کند و بین رکن و مقـام با مردم بیعت کنـد. او از نظر خلقت شبیه رسول الله صـلی الله علیه و آله و سـلم و از نظر خلق جانشـین اوست. (۱)

عزیزالـدین نسـفی نیز بعـد از توصـیف انسان کامل، او را به اسامی گوناگونی یاد می کنـد و معتقـد است انسان کامل در عالم یکی بیش نیست و هرگـاه هم که از دنیـا برود، دیگری به جای وی می نشـیند تا عالم بی دل نباشـد، زیرا انسان کامل دل عالم است:

ای درویش! انسان کامل را شـیخ، پیشوا، هادی، مهدی، دانا، بالغ، کامل، مکمل، امام، خلیفه، قطب، صاحب الزمان، جام جهان نما، آئینه گیتی نما، تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند. او را

۱- محیی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه (بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، بی تا)، ج۳، ص۳۲۷.

عیسی خوانند که مرده زنده می کند، و خضر گویند که آب حیات خورده است، و سلیمان گویند که زبان مرغان می داند و این انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد، از جهت آن که تمامت موجودات هم چون یک شخص است و انسان کامل دل آن شخص است و موجودات بی دل نتوانند بود، پس انسان کامل همیشه در عالم باشد، و دل زیادت از یکی نبود، پس انسان کامل در عالم زیادت از یکی نباشد. در عالم دانایان بسیار باشند، اما آن که دل عالم است، یکی بیش نبود. دیگران در مراتب باشند، هریک در مرتبه ای. (۱)

از دیدگاه مذهب شیعه، ممکن است هرانسانی به مرتبه ای از ولایت تصرفی برسد و دارای کراماتی بشود، اما فوق همه اینها ولایت تامه ویژه برگزیدگان الهی است. اولیاء الله بعد از پیامبر، ائمه دوازده گانه هستند که در هر عصری یک نفر از آن ها به امامت می رسد. در روایات نیز تصریح شده است که دو امام، دریک زمان وجود ندارد، مگر این که یکی از آن ها ساکت باشد، یعنی کسی که زمام امور را به دست ندارد:

قلت لأبی عبدالله علیه السلام : تکون الأرض لیس فیها إمام؟ قال: لا، قلت: یکون إمامان؟ قال:لا، إلّا و أحدهما صامتٌ؛ (۲)

از ابوعبدالله علیه السلام پرسیدم: هنگامی خواهد بود که بر زمین امامی نباشد؟ فرمود: نه! پرسیدم: دو امام چه؟ فرمود: نه، مگر آن که یکی شان سکوت کند.

۱- عزیزالدین نسفی، الانسان الکامل، ص۷۵.

۲- محمدبن یعقوب اسحاق کلینی، الاصول الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری (بیروت: دار صعب دار التعارف، ۱۴۰۳ق)، ج۱، ص۱۷۸.

بنـابراین، ولاـیت تکوینی تعیینی مختص به ائمه است، امـا ولایت تکوینی عامه که هر انسانی بر اثر رسـیدن به مقامات روحانی می توانـد بهره ای از آن داشـته باشـد، مختص به همه انسـان هـای شایسـته است. بـا وجود این، حقیقت انسـان کامل و حقیقت محمـدیه، در انسـان هـای والاـیی مجلی می شود؛ امامان دوازده گانه پس از پیامبرکه تمامی آن ها نور واحـدی هسـتند که در قالب های مختلف ظهور کرده اند و زمین هیچ گاه نباید از حجت خدا خالی باشد:

لا تخلو الأرض من قائم لله بحجّه: إما ظاهراً مشهوراً إمّا خائفاً مغموراً؛ (۱)

هیـچ گاه زمین بی حجت خـدا نخواهـد بود که با برهان روشن برای خـدا قیام کنـد؛ یا آشـکار و شـناخته شده و یا بیم ناک و پنهان.

۲. ۲. چیستی و چرایی وجود انسان کامل

اشاره

ابن عربی و نسفی از عرفای اسلامی هستند که به ویژگی ها و ضرورت وجود انسان کامل پرداخته اند. در این مختصر به برخی از این خصوصیات اشاره می شود:

۲. ۲. ۱. هدف خلقت

محیی الـدین معتقـد است که خداونـد در مرتبه ذات، ذات و صـفات و افعـال خود را به حکم اولیت و باطنیت شاهـد است، اما چون خواست و اراده او تعلق گرفت که ذات، افعال و صـفات خود را به حکم آخریت و ظاهریت مشاهـده کند، انسان را خلق نمود، زیرا انسان استعداد وجودی آن را داشت تا به وسیله اش سر حق به حق ظاهر گردد. به بیان دیگر، خداوند

۱- نهج البلاغه فیض الاسلام، ص۱۱۵۸.

انسـان را به این علت آفریـد تـا هرگاه بر انسان تجلی فرمایـد، ذات، صـفات و افعال خود را ببینـد. بنابراین، عالم هم چون آینه جلانیـافته بود و خداونـد اراده کرد تا این آینه جلا یابـد تا در آن خود را مشاهـده کنـد. انسان کامل جلای این آینه بود که به وسیله او اسرار و حقایق الهی ظهور یافت. (۱)

انسان کامل، همان طور که حق ذات خود را در او مشاهده می کند، هم چنین آینه ای است برای این که حق مخلوقات خود را نیز بنگرد. ابن عربی از انسان کامل به «انسان العین» تعبیر می کنـد، یعنی انسان کامل در نظام هستیماننـد مردمک دیده است که خداوند به وسیله آن به خلق خود نظر می کند:

همانا تو ای انسان مقصود و هـدف هستی ای و همه اسـباب دیگر برای تو خلق شـده انـد، وگرنه آن ها خودشان مطلوب نبوده انـد. خداونـد دوست داشت که شـناخته شود و معرفت او امکان نـداشت مگر برای کسـی که به صورت او آفریـده شده است. خداوند کسی را جز انسان کامل به صورت خود نیافریده است. (۲)

۲. ۲. ۲. روح عالم

انسـان کامل به سـبب بخشـش صورت الهی به او، هماننـد روح برای عالم است؛ یعنی همان طور که بـدن در سـیطره روح قرار دارد، عالم نیز در سیطره و تدبیر انسان کامل به شمار می رود. این قدرت تسخیر به جهت این است که او جمیع حقایق و اسماء الهیه را در خود دارد:

۱- محیی الدین ابن عربی، فصوص الحکم، تعلیقات عقیقی (تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰)، فص آدمی، ص۴۹.

۲- محیی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج۳، ص۲۶۶.

خداونـد انسـان کامل را روح عالم قرار داد و عالم علوی و سـفلی را مسـخر او ساخت، به دلیل صورت کامل او. پس هم چنان که همه عالم تسبیح خداوند می کنند، همه عالم مسخر انسان کامل هم هستند، به دلیل همان حقیقت صورت او. (۱)

انسان کامل روح عالم است؛ اگر از عالم جـدا شود، عالم خواهد مرد، همان طور که اگر روح از بدن جدا شود، بدن می میرد. (۲)

نجم رازی از علمای اهل سنت نیز از انسان کامل به روح عالم

تعبیر می کند:

دیگر آن که چون روح را به خلافت می فرستم و ولایت می بخشم، و مدتی است تا آوازه إِنِّی جَاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَهًَ(۳) در جهان انـداخته ام، دوست و دشـمن، آشـنا و بیگانه منتظر قدوم او مانده اند. او را با اعزاز تمام باید فرسـتاد. مقربان حضـرت خداوندی را فرموده ام که چون او به تخت خلافت بنشـیند، جمله پیش تخت او سجده کنید، باید که اثر اعزاز و اکرام ما بروی ببینند تا کار در حساب گیرند. (۴)

۲. ۲. ۳. حافظ عالم

انسان کامل هم چون نگین انگشتر، محل نقوش اسماء الهی است، لذا به وسیله او عالم حفظ خواهد شد؛ هم چون مهری که بر خزائن ملك زده می شود و آن را حفظ می کند. انسان کامل حافظ عالم به شمار می رود و تا

۱- محیی الدین ابن عربی، فصوص الحکم، فص موسوی، ص۱۹۹.

۲- محیی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج۲، ص۴۶۸.

۳- سوره بقره، آیه ۳۰.

۴- نجم رازی، مرصاد العباد (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶)، ص۸۵.

زمانی که انسان کامل در این عالم است، عالم و خزائن موجود در آن نیز محفوظ می ماند. آن گاه چون این انسان از این عالم به عرصه آخرت گام نهد، هرچه را از خزائن دنیا در آن باشد، مانند کمالات و معنویات، با خود به آن عالم می برد:

پس عالم به وجود انسان کامل تمام می شود و او نسبت به عالم هم چون نگین است نسبت به انگشتر که محل نقش و علامتی است که پادشاه به وسیله آن خزائن را مهر می کند... . و خداوند به وسیله او خلق را حفظ می کند. هم چنان که خزائن با مهر حفظ می شوند.... انسان کامل هم جانشین خداوند در حفظ عالم است و مادامی که در عالم باشد، عالم محفوظ خواهد ماند. (۱)

۲. ۲. ۴. خلیفه الهی

از آن جا که انسان کامل مظهر اتم و اکمل ذات اقدس الهی می نماید و جمیع حقایق و اسماء الهی در او مستجمع است و صورت رحمانی دارد (۲) (خلق آدم علی صوره الرحمن)، پس شایستگی خلافت هم از آن او خواهد بود. (۳)

۱- محیی الدین ابن عربی، فصوص الحکم، فص آدمی، ص۵۰.

۲- ابن عربی، بر خلاف نیچه، معتقد است هر انسان دارای آن صورت رحمانی، می تواند به مقام خلیفه الهی برسد و عوارض و خصوصیات شخصیه در انسان کامل بودن دخالت ندارد و بر این امر تکیه می کند که هم چنان که مردان می توانند به مقام خلافت برسند، زن ها هم می توانند این مقام را کسب کنند. انسانیت با مرد و زن جمع می شود و ذکورت و انوثت دو عرض هستند و از حقایق انسانی نیستند. (محیی الدین ابن عربی، عقله المستوفر، چاپ لیدن، ص۴۶)

۳- محیی الدین بن عربی، رسائل ابن عربی «رساله حقیقه الحقایق» (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۷)، ص۶۵.

ابرانسـان نیچه، بـا نفی خداونـد و ارزش های اخلاقی نه تنها جانشـین خـدا، بلکه خود، خـدای زمین می گردد، اما انسان کامل صورتی رحمـانی دارد و یگـانه موجودی است که می توانـد به بهترین صورت ممکن، صـفات کمـالی خداونـد و مظهر خیر و جمال مطلق او را در عالم آفرینش بنماید، زیرا که خلیفه یا قائم مقام در همه شئون، به خلافت او گمارده شده است.

۲. ۲. ۵. واسطه بین حق و خلق

اگر انسان کامل موجودی است که حق تعالی به سبب وی به خلق نظر می کنـد و او«انسان العین الحق» است، پس واسـطه بین حق و خلق به شـمار می رود. همـان گونه که مردمک دیـده بین رائی و مرئی واسـطه است، فیض الهی از طریق انسان کامل به خلق می رسد. (۱)

۲. ۲. ۶. دلیل بر وجود حق

خداوند انسان کامل را بر صورت خویش آفرید و او را دلیل بر خودش قرار داد، برای کسی که می خواهد به طریق مشاهده او را بشناسد، نه به طریق فکری. (۲)

ذات حق بنفسه اقتضای وجود دارد (واجب الوجود است) و وجود ممکنات دلیل بر وجود واجب هسـتند و انسان کامل چون بر صورت الهی آفریـده شـده، اکمـل آیات در معرفت حق است و اصـلاً معرفت حق بر معرفت انسان متوقف است که «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

۲. ۲. ۷. دارای قول و فعل و اخلاق نیک و معارف

عزیزالدین نسفی می گوید:

۱- محیی الدین ابن عربی، فصوص الحکم، فص آدمی، ص ۵۰.

۲- محیی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج۳، ص۲۸.

بـدان که انسـان کامـل آن است که در شـریعت و طریقت و حقیقت تمام باشـد. و اگر این عبارت را فهم نمی کنی، به عبارتی دیگر بگویم: بـدان که انسـان کامـل آن است که او را چهـار چیز به کمـال باشـد: اقوال نیـک و افعـال نیـک و اخلاـق نیک و معارف. (۱)

نسـفی گفتار انبیاء را شـریعت و کردار آنان را طریقت و دیـد و بینش انبیاء را حقیقت می داند. مراد او از معارف در توصـیف انسان کامل، هر چهار گونه معرفت است، یعنی معرفت دنیا و آخرت و معرفت خود و خدا.

۲. ۲. ۸. دارای علم لدنّی

نسفی می گوید:

ای درویش! تمامت عالم هم چون حقه ای است پر از

افراد موجودات، و از این موجودات هیـچ چیز و هیچ کس را از خود و از این حقه خبر نیست، الا انسان کامل را، که از خود و از این حقه خبر دارد، و در ملك و ملکوت و جبروت هیچ چیز بر وی پوشـیده نمانده است؛ اشـیا را «کماهی» و حکمت اشیا را «کمـاهی» می دانـد و می بینـد. آدمیـان زبـده و خلاـصه کائناتنـد و میـوه درخـت موجوداتنـد و انسـان کامـل زبـده و خلاصـه موجودات آدمیـان است. موجودات جمله به یـک بار در تحت نظر انسان کاملنـد، هم به صورت و هم به معنا، از جهت آن که معراج از این طرف است هم به صورت و هم به معنا، تا سخن دراز نشود و از مقصود باز نمانیم! (۲)

۱- عزیزالدین نسفی، الانسان الکامل، ص۷۴.

۲- عزیزالدین نسفی، الانسان الکامل، ص۷۵.

۲. ۲. ۹. دارای قدرت

عزیزالدین نسفی بیان می دارد:

ای درویش! صاحب الزمان مرتبه کمال علم و مرتبه کمال

قدرت است، مرتبه کمال علم و قدرت مصاحب اویند.

وی تمام عرصه زمین را تصرف می کند و هرگونه ظلم و

بی عدالتی را از عرصه زمین محو می کند، زمین را پر از عدالت خواهد کرد. در عصر وی افراد بشر در صلح و سعادت

خواهند زیست. (۱)

۲. ۲. ۱۰. دوری از مظاهر دنیا و دعوت کننده به یگانگی خداوند و آخرت

انسان کامل چون در این دنیا به مرحله شهود می رسد، دارای چشم برزخی است و حجاب دنیا را دریده است و بر آن چه در نشئه آخرت وجود دارد، مطلع می گردد. چنین انسانی به ظاهر در دنیاست، ولی قلبش به نشئه آخرت تعلق دارد؛ به تن فرشی است و به جان عرشی. (۲)

عزیز الدین نسفی می نویسد:

ای درویش! انسان کامل هیچ طاعتی بهتر از آن ندید که عالم را راست کند و راستی در میان خلق پیدا کند، و عادات و رسوم بد از میان خلق بردارد، و قاعده و قانون نیک در میان مردم بنهد، و مردم را به خدای خواند و از عظمت و بزرگواری و یگانگی خدای، مردم را خبر دهد، و مدح آخرت بسیار گوید و از بقا و ثبات آخرت خبر دهد، و مذمت دنیا بسیار کند، و از تغییر و بی ثباتی دنیا

۱- عزیزالدین نسفی، مقصد الاقصی، فصل پنجم، رساله در باب نبوت و ولایت (به نقل از: مقدمه الانسان الکامل، ص۲۹)

۲- محیی الدین ابن عربی، فصوص الحکم، فص الیاسی، ص۱۸۶.

حکایت کند. (۱)

بی تردید، ویژگی های ابرانسان نیچه با انسان کامل عرفا که

جمیع صفات حمیده را دارد و مدارج کمال را پیموده و به حد اعلای انسانیت رسیده است، مقایسه و تطبیق نمی پذیرد. ابرانسان نیچه قدرت مجسم، اشراف زاده و عاری از تقوا، محبت و اعتقاد به خداست. انسان کامل عرفا تشنه قدرت نیست؛ ترکیبی از جلال و جمال الهی به شمار می رود. قدرت او همراه با مهربانی، رحم، شفقت، احسان و دیگر صفات عالی انسانیت است.

انسان کامل بعد از شناخت و لقای خداوند هیچ کاری برابر آن ندید و هیچ طاعتی بهتر از آن ندانست که راحت به خلق رساند و هیچ راحتی بهتر از آن ندید که با مردم چیزی بگوید و چیزی کند که مردم چون آن بشنوند و به آن کار کنند، دنیا را به آسانی بگذرانند و از بلاها و فتنه های این عالم ایمن باشند و در آخرت رستگار شوند. (۲)

انسان کامل حاکم و فرمانروای واقعی نوع بشر و قدرت مند است، ولی نه برای ایجاد جنگ و وحشت. او اصول اخلاقی را عرضه می کند و گذشته از مرتبه موجودات بشری، موجب عدالت اجتماعی و اقتصادی و محبت می گردد، حال آن که نیچه حق برابری را فقط به ابرانسان ها می دهد و افراد عادی را به دیده تحقیر می نگرد. ابرانسان او خدانشناس است و آمده تا بشارت «مرگ خدا» را نوید دهد، اما انسان کامل، خدا جو، شیفته تقوا و

۱- عزیزالدین نسفی، الانسان الکامل، ص۷۶.

۲- عزیزالدین نسفی، الانسان الکامل، ص۷۵.

دوست دار خلق است.

بـا وجود تمـامی اختلافـاتی که دکترین ابرانسـان نیچه بـا ایـده انسـان کامل عرفا دارد، اما گونه ای قرابت معنوی را بین این دو تفکر می تـوان یـافت. در تفکر نیچـه آشـکارا فلسـفه انتظـار وجـود دارد. او در انتظـار است؛ فـارغ از خیر و شـر که زرتشت از کنارش گذشت و به سوی «ابرانسان»، «مردی که روی زمین جای او خواهد بود» رهنمون گشت. او در نهایت بحران حرمانی و حیرانی، کورسویی به سوی حیـات متعـالی فرا راه انسان می نهـد و از تلاش و تکاپو برای ایجاد زمینه ای مساعـد برای رشـد و بالنـدگی حیـاتی والاـ و انسـانی تر غفلـت نمی ورزد و یـا کنـج انزوا و عزلت پیشه نمی سـازد. امیـد به آینـده ای تـاب نـاک و همیشـگی، برای او هم چون خورشـیدی که در پس ابرها و پرده های تیره می نمایـد زنـده و مایه امیـد به حیاتی نو و آینده ای بهتر است. نیچه، بحران مدرنیزم را که با روشن گری مدرن به وقوع پیوسته، پیش بینی کرده بود و با به کارگیری روش تحلیل مسائـل اجتمـاعی که بیشتر از طریق سـلبی و نفی آن چه مـایه زوال و انحطـاط چنین جهانی گشـته است، تلاش می کرد تا این جهان بیمار و بحران زده را بهبود بخشـد. او پس از نفی و ویرانی ارزش های دروغین و میان مایه، خرابی ها را پاک سازی می کند و کاخ باشکوه آرمانی خود را بر بلندی ها بنیان می نهد تا روزی «ابرانسان» ساکن آن باشد.

سخنـان نیچه در جهت سـلبی یعنی نفی تاریـخ ۲۵۰۰ سـاله متافیزیـک غربی و وجود ضـد ارزش هـا در این تمـدن و در جهت ایجابی یعنی در بشارت اجمالی ظهور ابرانسان تأمل پذیر است، ولی یقیناً کیستی و چیستی

و تا حدودی چرایی وجود ابرانسان او با خصوصیات منجی ادیان به معنای عام و مهدویت خاص شیعی بسیار تفاوت دارد. در اندیشه نیچه، مسلم است که تفکر انتظارگرانه و آماده گرانه با بازگشت مسیح علیه السلام یا ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نسبتی ندارد، اما بی گمان جهانی فارغ از غرب و غرب زدگی را نوید می دهد. اساس غرب زدگی بر جهل و جور است؛ ذات بشر جهل و جور را بر نمی تابد، پس ناگزیر بشر کنونی خواسته یا ناخواسته به سوی مقصدی گام بر می دارد که به غلبه موعود امم، اقامه، بسط و نشر عدل و چیرگی توحید می انجامد.

فصل سوم: دموکراسی و مردم سالاری مهدوی

اشاره

از تکوین نخستین جوامع ابتدایی تا به امروز، در دوره های گوناگون تاریخی، همواره اندیشه سامان بخشی به حیات جمعی و تنظیم رابطه افراد و گروه ها با حکومت وجود داشته است. در دوران برتری جویی کلیسا و به طور کلی حکومت های دینی پیشین، آن چه به گونه ای رسمی ادعا می شد، حکومت خدا در زمین بود که در سایه قیومیت خلیفه یا رسول او قرار داشت و تنها غایت آن، رضایت خداوند و جریان مستمر تکلیف آدمیان در برابر او بود. در نگرش دنیای امروز به خصوص بعد از ظهور عصر روشن گری، انسان به جای خدا نشسته و این تغییر مبنایی، به خودی خود تحولات دیگری را در عرصه های مختلف از جمله عرصه سیاسی پدید آورده است. از میان جوامع دینی پیشین، جوامع لیبرال سر برآوردند و علوم تجربی تفسیر و تبیین جهان را برعهده گرفتند. بنیاد سیاست به جای رضایت خداوند بر رضایت انسان و بر حقوق طبیعی او مبتنی گشت و سخن از ایجاد میثاق های اجتماعی، اراده همگانی، حقوق شهروندی و

دموکراسی به میان آمد. اگر حکومت های دینی تکلیف مدار بودند و حق را از آنِ خداوند و پیرو آن، جانشینان او در زمین می دیدند، حکومت های لیبرال دموکرات همه حق ها را از آنِ انسان و میثاق هایی می دانستند که خودشان با عقل جمعی خود فراهم آورده بودند.

برخی در نظام اسلامی، معتقدند که براساس آموزه های دینی (به ویژه شیعی)، تمدن اسلامی، فقه محور و دموکراسی، مبتنی بر آزاداندیشی و حق محوری است و از این رو، نظام مبتنی بر مهدویت تکلیف اندیش است و حق اندیش نیست و مفهوم مهدویت و دموکراسی جمع ناشدنی می نمایند. (۱) اما با عبور از لایه های سطحی مذهب مشخص می شود که نظام فقهی، براساس حقوق تک تک افراد جامعه و سفارش یکایک افراد به رعایت این حقوق بنا نهاده شده است. داروی شفابخش حق، از جمله دست مایه های اصلی نظام مهدوی محور است و تن درستی و چالاکی اجتماعی، تنها یکی از میوه های شجره طیبه ای است که بر پایه حفظ حقوق آحاد جامعه و تکیه بر عدالت بنا شده است. تأکید بر محفوظ داشتن حقوق افراد جامعه، توازنی مطلوب میان حق و تکلیف برقرار می کند و مفهوم مهدویت به معنای حقیقی کلمه با تکیه بر انتظار واقعی و سازنده جامعه و اعتقاد به این که منتظر مصلح، خود باید صالح باشد، مرتبه ای والاتر از مردم سالاری را پیش می کشد و تأیید می کند. اعتقاد به ظهور منجی آسمانی که در شیعه در قالب مهدویت رخ می نمایاند، در

۱- عبدالکریم سروش، اسلام و دموکراسی، سخنرانی در جمع دانش جویان ایرانی در دانشگاه سوربن فرانسه، ۱۳۸۴.

حقیقت بـا شایسته سالاری سازگار است. اعتقاد به مهـدویت، با ساختاری چنین و در پی تحقق حکومتی چنان، زمینه ای برای هدایت جامعه به سوی ساختار موعود خواهد بود.

نظام مردم سالاری مبتنی بر آموزه های دین، در این مسیر با تعمیم دین و نفوذ آن به شریان های جامعه، ضمن احساس مسئولیت آحاد مردم به عمل کرد سیستم حاکم و شریک دانستن خود در پی آمدها و دست آوردهای حکومت شکل خواهد گرفت که در واقع، جزئی از بدنه جامعه و حتی پاسخ گوترین بخش جامعه نیز خواهد بود. بی شک، در نظامی چنین که نتیجه قطعی اعتقاد به مهدویت است، تسری حکومت مردم بر مردم با مناسب ترین شکل و ملموس ترین وضعیت ایجاد می شود و ضمن ارزش نهادن به آموزه های دینی و شیعی، میان ریشه این نوع مردم سالاری دینی که همان مهدویت است و ثمره آن که همانا گویاترین نوع مردم سالاری است، هیچ گونه تعارضی وجود نخواهد داشت.

به تدریج، با نهادینه شدن اعتقاد سازنده و اثرگذار به مهدویت و ایجاد اعتقاد فراگیر به لزوم اصلاح در نفس و تعمیم آن به دیگران که از جمله بهره های ثابت شده حکومت مهدویت محور است، ارتباط برپایه قانون که از مردم سالاری دینی به درستی شکل گرفته است، جای خود را به ارتباط برپایه محبت خواهد داد. گذر از این مسیر، جز از راه تعمیم اعتقاد به مهدویت به ضمیر درونی انسان ها و بیدار کردن حس دگردوستی و ترجیح دیگری بر خود میسر نیست و این حاصل نخواهد شد مگر این که مهدویت مداری در جامعه مردم سالار با تقویت جنبه دین داری و تمسک به

شاخصه های شریعت، نهادینه شود.

در چنین نظامی، هریک از آحاد جامعه، جایگاه خود را برای سیر عمومی به سوی تکامل می شناسد و براساس قابلیت ها و انگیزه های حاکم، مناسب ترین روش را برای یاری رساندن به دیگران و خود در مسیری به سوی تکامل می یابد. این الگوی حکومتی و ساختار اجتماعی، بارها از مفهوم عام دموکراسی که مفهومی بسیار مبهم است و آن چه الگوها و نسخه های غربی آن برای چنین جامعه ای به ارمغان می آورند و در عین حال گستاخانه آن را با آموزه های دینی به ویژه شیعی معارض می دانند، برتر و کامل تر است و به یقین، تضمینی پذیرفتنی و معقول برای سعادت همه جانبه برای جامعه را بشارت می دهد. اعتقاد به مهدویت نه تنها جامعه را از الگوی مناسب حکومتی دور نمی کند، بلکه راه را برای تحقق چنین حکومتی هموارتر می سازد و فراتر از آن، زمینه را برای ایجاد جامعه ای مبتنی بر محبت و به دور از قوانین بی انعطاف بشری فراهم می کند. این اعتقاد الگوی حکومتی پویا، دین مدار و متکی بر آموزه های مهدویت و افزون بر این، دربرگیرنده تمامی نقاط قوت یک ساختار مردم سالاری راستین را فراهم می آورد. برقراری ارتباط محب و محبوب و مرید و مراد میان تک تک افراد اثرگذار جامعه از یک سو و رهبر سیاسی و مذهبی جامعه از سوی دیگر، شرایط را برای تحول جامعه و حرکت آن به سوی ره آوردهای جامعه ای مهدویت مدار، بیش از پیش آماده می سازد.

آن چه این مقاله بدان می پردازد، بررسی نگرش شیعی در باب طرح نسبت میان حکومت مهدوی و مردم سالاری است؛ نگرشی که میان حق و

تکلیف، رضایت مخلوق و خالق و میان خلق و حق آدمی با حق خالق و تمامیت دین آشتی برقرار می سازد و از این ره گذر، جایگاه مردم را در حوزه تفکر سیاسی مهدوی مشخص می کند.

وانگهی نظریه دموکراسی در مفهوم غربی اش، مفسران بی شمار و بسیار متفاوت و گاه متضادی دارد که در طول قریب به سه هزار سال تاریخ اندیشه سیاسی بشر، طراحی شده و بسیاری به آن ها نقد کرده اند. گستردگی و مبهم بودن معنای دموکراسی و اصول آن، هم چنین مقبولیت عام دموکراسی به ویژه در سده بیستم، یافتن ارتباط بین دکترین مهدویت و دموکراسی را پیچیده تر می سازد.

۱. چیستی دموکراسی

آیا دموکراسی نظریه سیاسی عام و فراگیری است یا روشی حکومتی به شمار می رود که سازوکارهای اداره جامعه را معین می کند؟ اگر دموکراسی به منزله یک روش است، آیا روش ها از ارزش ها تهی و به لحاظ ماهیت خنثا هستند و دموکراسی با هرگونه ایدئولوژی سازگار است؟ آیا دموکراسی تنها در برگزاری انتخابات خلاصه می شود؟ آیا هر حکومت برگزیده مردم باید دموکراتیک باشد؟ اقلیت ها در دموکراسی چه جایگاهی دارند؟ آیا اکثریت حق دارند درباره حقوق اقلیت تصمیم بگیرند؟ برای پاسخ به این پرسش ها باید تعریفی روشن از مفهوم دموکراسی درانداخت، اما تاریخ اندیشه دموکراسی پیچیده و حاکی از دریافت های متضاد است. اصطلاح دموکراسی که رایج ترین اصطلاح در علم سیاست به شمار می رود، مفهومی

شناور و لغزنده را تداعی می کند. راسل هانس، محقق امریکایی می گوید:

در همان حال که ارزش دموکراسی متعالی تر گشت، معنای آن در سروصدای تعبیرهای متفاوت گم شد. (۱)

واژه دموکراسی تلفیقی از دو لفظ یونانی «demos» به معنای عامه مردم «krato» به معنای قدرت، حکومت، اداره امور و حاکمیت است. بنابراین، لغت دموکراسی همان حکومت مردم (مردم سالاری) معنا می شود.

ابراهام لینکلن شایع ترین تعریف از اصطلاح دموکراسی را در عرف سیاسی مطرح کرده که با معنای لغوی این واژه مطابق است: «ارایه حکومت مردم برای مردم و به وسیله مردم». (۲)

این تعریف واژه مردم را سه بار به کار می برد، ولی مردم چه کسانی هستند؟ استنباط از کلمه مردم در ادوار تاریخ با تطور و تغییر هم راه است. در یونان بردگان و زنان و بیگانگان جزء مردم محسوب نمی شدند. حق رأی در قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه، به افرادی تعلق داشت که میزان معینی مالیات می پرداختند. زنان در کشورهای اروپایی تا اواخر قرن نوزدهم از مردمان به شمار نمی آمدند و حق رأی نداشتند. بی سوادها در بعضی از دموکراسی ها، از رأی دادن محروم بودند. (۳)

مراد از حکومت مردم چیست؟ آیا همه مردم باید حکومت کنند یا اکثریت مردم؟ اگر اکثر حکومت می کنند، دیگر دموکراسی حکومت مردم

۱- ایان مکنزی و دیگران، مقدمه ای بر ایدئولوژی های سیاسی، م. قائد (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵)، ص۱۷۲.

۲- عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶)، ص۲۹۴.

۳- جلال الدین مدنی، مبانی و کلیات علوم سیاسی (تهران: نشر مؤلف، ۱۳۷۲)، ص۲۷۲- ۲۰۵.

نیست، بلکه حکومت اکثریت است و اقلیتی همواره در مقابل این اکثریت رأی ها را می بازد، پس آیا دموکراسی، دیکتاتوری اکثریت نیست. از طرفی، دموکراسی در معنای لغوی اقتضا دارد که مردم به گونه مستقیم در فرایند قانون گذاری و تصمیم گیری سیاسی مشارکت داشته باشند و خود بر خویشتن حکومت کنند، بی آن که قدرت سیاسی را به بخش خاص یا اقلیتی نخبه و کاردان تفویض نمایند، اما واقعیت این است که در جوامع به مقیاس وسیع کنونی (۱) در عمل، امکان ندارد که «demos» قدرت سیاسی را در دست داشته باشد. عامه مردم در جوامع دموکراتیک معاصر جای خود را به نمایندگان (۲) داده اند. از این رو، شاید بتوان گفت دموکراسی نه حکومت اکثریت بلکه حکومت اقلیت برگزیده مردم است.

حکومت دموکراسی «برای مردم» است، یعنی همه کارهایش در جهت منافع مردم است. اما غالب دیکتاتوری ها نیز همین ادعا را داشته اند. برای نمونه، رژیم دیکتاتوری مارکسیستی شوروی سابق در زمان لنین و استالین، جز این ادعایی نمی کرد.

بنابر ادعای سوم در تعریف فوق، دموکراسی حکومتی است «به وسیله مردم»، یعنی این مردم هستند که حاکمان را از طریق گزینش نمایندگان ــ مستقیم یا غیرمستقیم ــ انتخاب می کنند. اما چه بسا حاکمی با رأی مردم بر سر کار آید و سپس هرچه می خواهد انجام دهد و حاضر هم نباشد از تخت حکومت پایین بیاید. لذا افرادی مانند پوپر به ناچار قید دیگری در تعریف دموکراسی گنجانده اند: «مردم حکام را بر سر کار آورند و بتوانند از

۱- large-scale

۲- representatives

قدرت هم عزل نمایند.» [(۱)]

امروزه متفکران سیاسی معتقدند که به جای پرسش از کسی که شایستگی حکومت دارد، باید درباره چگونه حکومت کردن پرسید. پوپر وجه تمایز دموکراسی آتن و مدرن را در این امر دانسته که آموزه کلاسیک، دموکراسی را ایدئولوژی و نظریه سیاسی و آموزه معاصر و مدرن آن را به منزله روش و تکنولوژی مطرح می کند.

۲. دموکراسی به مثابه یک روش

دموکراسی در دنیای امروز، موضوعی است مربوط به رکن کارآمدی

نظام و روش حکم رانی که جای بحث آن در علم سیاست است و نه

فلسفه سیاسی. [(۲)]

نظریه پردازان از هابز تا شومپتر، دموکراسی را واقعیت سیال اجتماعی ــ تاریخی و روشی برای توزیع قدرت و تقلیل خطاها در جامعه می دانند. می توان به نظریات برخی از متفکران غرب در این زمینه اشاره کرد:

۱- کارل پوپر، درس این قرن، علی پایا (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۶۰)، ص۱۱۹- ۱۱۵.

۲- گفتنی است که فلسفه سیاسی، کوششی است برای کشف حقایق زندگی سیاسی و به اندیشه ها و ایده هایی اطلاق می شود که در گذر تاریخ، متفکران در پاسخ به مشکلات جامعه ارائه کرده اند. متفکر، در عرصه فلسفه سیاسی همواره آرمان ها و اهدافی را که حکومت در جهت آن حرکت می کند، در نظر دارد و کاستی های آن را می کاود و برای رسیدن به مطلوب راه حل می دهد. فلسفه سیاسی یعنی تفکر منتظم درباره غرض و غایت حکومت. [آنتونی کوئینتن، فلسفه سیاسی، مرتضی اسعدی (تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۷)، ص۴۶] اما علم سیاست صرفاً در صدد حفظ وضع موجود و حل و فصل جامعه است. [عبدالحمید ابوالحمد، مبانی علم سیاست (تهران: نشر توس، ۱۳۶۵)، ص۲۵]

۱. ژوزف شومپتر بـا تمـایز بین دو مفهوم دموکراسـی، آن را به منزله یک روش و آن هم در معنایی محـدود تعریف می کنـد. مراد او از دموکراسی، نوعی روش سیاسـی است؛ نوعی نظم نهـادی برای ورود به عرصه تصـمیم گیری هـای سیاسـی از طریق واگـذاردن قدرت تصـمیم در همه امور به افراد معینی که موفق شده اند آرای مردم را به دست آورند. تعریف او دو بُعد را در خود جای می دهد: رقابت و مشارکت. او می گوید:

دموکراسی فقط به این معناست که مردم می توانند کسانی را

که بر آن ها حکومت می کنند، بپذیرند یا رد کنند، نه این که

مردم در مفهوم مشخصی از واژه های مردم و حکومت،

عملاً حکومت می کنند. در واقع، دموکراسی حکومت سیاست مداران است. (۱)

۲. کارل پوپر دموکراسی را نه فلسفه ای سیاسی ــ عقلانی، بلکه تنها به صورت مدلی تجربه شدنی عرضه می کند. او با مطرح کردن مهندسـی اجتماعی جزء به جزء معتقد است که باید جامعه را باز گذاشت و کوشـید که در گذر زمان، نهادهای سیاسـی ــ اجتماعی بهبودی یابنـد. این روش، همان راه توسـعه و پیش رفت و همان دموکراسـی واقعی است. البته پوپر معتقد است که صورت های بعـدی دموکراسـی در تحلیل مهندسـی اجتماعی از صورت های فعلی آن بهتر و کاراتر و مقبول تر در می آید. او در

۱- برای بررسـی آرای شومپتر، نک: آنتونی کوئینتن، «دو مفهوم از دموکراسی»، فلسفه سیاسی، ص۳۶۵-۳۶۶؛ ژوزف شومپتر، سرمـایه داری، سوسـیالیسم، دموکراسـی، حسن منصور (تهران: انتشارات دانشـگاه تهران، ۱۳۵۴)، ص۳۶۰- ۳۱۵؛ دیوید هلد، مدل های دموکراسی، عباس مخبر (تهران: انتشارات روشن گران، ۱۳۶۹)، ص۲۸۸- ۲۵۱.

تصویر مدل سیاسی مطلوب خود، بارها تأکید می کند که در قید الفاظ و اصطلاحات نیست و دموکراسی را حکومتی می داند که بدون خون ریزی از شرّش می توان خلاص شد، ولی دیکتاتوری حکومتی است که جز به وسیله انقلاب، امکان رهایی از آن نیست. (۱)

۳. ساموئل هانتینگتون در کتاب موج سوم می نویسد:

در اواسط سده بیستم در بحث های مربوط به معنای دموکراسی سه برداشت عام جا باز کرده است: دموکراسی به معنای شکل حکومت، برحسب منابع قدرت برای حکومت، برپایه مقاصدی که حکومت در پیش می گیرد و برمبنای شیوه و روال کاری که در تشکیل حکومت به کار گرفته می شود... پس از جنگ جهانی در بین افراد سرشناس از جمله صاحب نظران، درباره معنای دموکراسی بر مبنای منبع (منابع قدرت حکومت) و یا مقصود (مقاصدی که حکومت در پیش دارد) بحثی درگرفت و جمع بی شماری از افراد صلاحیت دار نیز آن را چنان که شومپتر در نظر داشت، برپایه شیوه و روال کار تعریف کردند. (۲)

۴. ریچارد . جی می گوید:

مفاهیم سیاسی که با پسوند «ایسم» بررسی می شوند. مثل لیبرالیسم، فاشیسم، فمینیسم و...، برچسب های امروزی اند که برای فلسفه هایی برنامه دار هم راه با جنبش های سیاسی عمده ای

۱- کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، عزت الله فولادوند (تهران: نشر خوارزمی، ۱۳۶۹)، ص۳۰۱.

۲- ساموئل هانتینگتون، موج سوم در پایان سده بیستم، احمد شمسا (تهران: نشر روزنه، ۱۳۸۸)، ص۹- ۸.

که در دویست سالی که از انقلاب فرانسه می گـذرد، پیـدا شده است، اما در مقابل، دموکراسـی که پسوند «ایسم» ندارد، منتج از مباحثات سیاسی در دولت شهرهای یونان باستان، به خصوص آتن، در سده های چهارم و پنجم قبل از میلاد است و بیان گر نوعی خاص از رژیم یا شکل بندی سیاسی است. (۱)

۳. ارکان دموکراسی

اشاره

برخی از ارکان ویژه دموکراسی که آن را ناسازگار با حکومت ولایی می نمایند، عبارتند از:

۳. ۱. عقلانیت

انسان ها قادرند با استفاده از عقل، همه مسائل را درک و حل کنند. عقل بر شالوده ها و بنیان های محکمی استوار است که به نیازهای انسانی پاسخ می گوید و به حل نزاع های جامعه توانایی دارد. عقل داور نهایی در منازعات است و مستقل از وحی و آموزش های الهی، قدرت اداره زندگی بشر را دارد. از پی آمدهای عقل گرایی، دین ستیزی است. بلاستر می گوید:

به کار گرفتن عقل، ضرورتاً نوعی بی حرمتی به مرجعیت در مسائل فکری و اعتقادی است. (۲)

۳. ۲. انسان مداری (اومانیسم)

مهم ترین رکن دموکراسی غربی، اصالت فرد است. تلاش متفکران غربی

۱- ایان مکنزی و دیگران، مقدمه ای بر ایدئولوژی های سیاسی، ص۱۶۹.

۲- آنتونی، آر، بلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، عباس مخبر (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷)، ص۲۷۹.

چنین برایندی را در منطق اجتماعی غرب نمودار ساخت که فرد انسان، اصل، اساس و غایت همه هستی است. باید کوشید تا حد ممکن به خواست او احترام بگزارند و هرنوع خواست و میل انسان ها در محدوده توافق اکثریت معقول است و راه سعادت و خیر جامعه، در تنظیم قوانینی است که ضامن نفع و خیر اکثریت باشد.

۳ .۳. تکثرگرایی (پلورالیسم)

اگر دموکراسی تنها به معنای حکومت اکثریت باشد که در نازیسم و کمونیسم، اکثریت از آنِ حاکمان بود، جامعه دموکراتیک جامعه ای به شمار می رود که بیشتر متکثر است و بیشتر بی رنگی بر آن حکومت دارد. تکثرگرایی در عرصه های گوناگون تجلی می یابد: سیاست، مذهب، اخلاق، هنر و... .

تکثرگرایی در عرصه دین که جان هیک انگلیسی بنیان گذار آن بود، مدعی بی طرفی به ادیان مختلف و حقانیت همه آنهاست. بنابر ادعای پلورالیسم اخلاقی، خوبی و بدی، بیش از یک معیار دارد و لازمه آن نسبیت اخلاق است. پلورالیسم سیاسی که یکی از اصول بنیادین دموکراسی لیبرال به شمار می رود، به توزیع قدرت سیاسی میان گروه ها و سازمان های مستقل از دولت برای مشارکت آن ها در صحنه سیاست گذاری اعتقاد دارد و ابزار آن، احزاب و جامعه مدنی است. نمونه بارز تکثرگرایی سیاسی، ائتلاف چند حزب با یک دیگر در انتخابات است که با وجود اختلاف

نظر، با هم متحد می شوند تا حکومت خود را سرکار بیاورند. در حالی

که همین احزاب از حیث نظری هم نظر نیستند و هرکدام به اصول خود

معتقدند، در معاشرت سیاسی _ اجتماعی با حفظ اکثریت، با یک دیگر سازش می کنند.

آشکار است که نتیجه اصالت فرد، عقلانیت و پلورالیسم در همه زمینه ها، افتادن در دامان نسبی گرایی است. در نظامی که قوانین، برآمده از خواست انسان ها و محصول عقل و اندیشه است و ارتباطی به ماورای طبیعت و وحی ندارد، حقایق ثابت و مطلقی وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر، هیچ عقیده و ارزشی، حقیقت مطلق به شمار نمی رود و دموکراسی به پراگماتیسم و نسبیت عقاید و ارزش ها خواهد انجامید. این نسبی گرایی در دو عرصه تکثر و تنوع عقاید و سیاست نمود می یابد و موجب بروز مشکلات عمده ای می شود که برخی تحلیل گران غربی آن را موجب زوال و فساد جامعه می بینند. برژنسکی در این باره می نویسد:

امریکا به وضوح نیازمند یک بازنگری فلسفی و انتقاد از فرهنگ خودی است. امریکا باید به درستی این واقعیت را بپذیرد که لذت طلبی هم راه با نسبی گرایی که راهنمای اصلی زندگی مردم شده است، هیچ گونه اصول ثابت اجتماعی را ارائه نمی دهد؛ باید بپذیرد جامعه ای که به هیچ یک از ویژگی های مطلق اعتقاد ندارد، بلکه در عوض رضایت فردی را هدف قرار می دهد؛ جامعه ای است که در معرض تهدید، فساد و زوال قرار دارد. (۱)

۴. اسلام و دموکراسی

اشاره

بحث درباره دموکراسی و نظام های مدنی غرب و قابلیت انطباق آن در

۱- زبیگینو برژنسکی، خارج از کنترل (تهران: نشر اطلاعات، ۱۳۷۲)، ص۱۲۹.

جوامع اسلامی با بستر شریعت، از هنگام آشنایی مسلمانان با آرای افلاطون و ارسطو و نظریه حکومت های چهارگانه آریستوکراسی، دموکراسی، الیگارشی و تیرانی آغاز شده است. (۱)

مقایسه اسلام ــ به ویژه تشیع ــ با دموکراسی و مردم سالاری، از دغدغه های اساسی متفکران اسلامی، در دهه های پایانی قرن بیستم، بوده است. آیا حاکمیت دینی و به خصوص امامت و مهدویت با دموکراسی نه به منزله ایدئولوژی و نظریه ای سیاسی، بل به منزله تکنولوژی و روشی در توزیع قدرت و نظارت بر آن سازگار است؟

برای سازگار دانستن و ندانستن اسلام و دموکراسی باید به تعریف دموکراسی و موضع گیری انسان در برابر این پرسش پرداخت که حتی اگر دموکراسی را به مثابه روش انگاریم، آیا روش ها می توانند در ماهیت خنثا و در نظام های لائیک و دینی علی السویه به کار روند؟

برخی دانش وران اسلامی دموکراسی را به گونه ای مشارکت مردمی، نفی استبداد یا حاکمیت قانون می دانند و فارغ از مبانی آن به سازگاری اسلام با دموکراسی معتقدند. (۲) برخی نیز دموکراسی را به معنای حکومت اکثریت و با توجه به مبانی خاص آن چون مشروعیت مردمی، با اسلام سازگار نمی دانند. (۳) به نظر می رسد، قائلان به سازگاری دموکراسی و حاکمیت دینی

۱- سیدجواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵)، ص۲۶-۲۴.

۲- مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ص۶۳.

۳- محمدحسین طباطبایی، روابط اجتماعی در اسلام (ترجمه و نگارش از تفسیر المیزان)، محمدجواد مجتبی کرمانی (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷)، ص۴۳- ۲۱.

معتقدند که روش ها (۱) به لحاظ ماهیت خنثا هستند و خصلتی عام و همگانی دارند. البته این سخن بدین معنا نیست که روش ها بر هیچ مبنا و اصولی پایه گذاری نشده اند و هیچ غایت و هدفی را دنبال نمی کنند؛

زیرا اگر از هر روشی پرده برداری شود، در پشت آن نظریه و فلسفه ای

خاص قرار دارد که ضامن اجرایی آن روش است و برای بررسی میزان عمل کرد یک روش آن را با اهداف و غایاتی می سنجند که در پی آن است. خنثا بودن روش ها، بدین معناست که آن ها با مبانی و ایدئولوژی های مختلف سازگار و در هر نظامی قالب و محتوای حقوقی و فرهنگی خاصی یافته اند و به منزله یک روش در خدمت ارزش ها، احکام و اهداف ایدئولوژی خاصی قرار می گیرند. پیوند دموکراسی در سیر تحولش گاه با لیبرالیسم و سکولاریسم و زمانی با کمونیسم یا سرمایه داری، همین حقیقت را بیان می کند.

معتقدان به سازگاری اسلام با دموکراسی، دموکراسی را نوعی متد و فن جدید و تجربه ای عرفی ـ عقلایی می دانند و برآنند که اگر کسی از دموکراسی تعبیری اخلاقی، ایدئولوژیک یا مسلکی داشته باشد و معتقد باشد که پشت دموکراسی، نوعی جهان بینی، انسان شناسی، نظام ارزشی و ایده مندی خاص نهفته، این امر به مشابه آن است که بگوییم پشت الکتریسیته، الکتروکاردیوگرافی، کامپیوتر و فکس نیز نوعی

۱- روش یعنی پیش گرفتن راهی برای رسیدن به هدف و مقصودی با نظم و توالی خاص [پیتر کاز، «روش علمی»، علم شناسی فلسفی، عبدالکریم سروش (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲)، ص۱۵۶].

ایدئولوژی وجود دارد. (۱)

در برابر این گروه، معتقدان به ناسازگاری، عقیده دارند که روش فارغ از ارزش معنا ندارد، بلکه اهداف در ابزار ترشح می شود و آن را تصحیح، توسعه و حتی تغییر می دهد. اگرچه دموکراسی، ایسم ندارد، دموکراسی غربی، آن چنان با مبانی لیبرالیسم آمیخته است که انفکاک پذیر از آن نیست. بشر امروز باید خود را از نفاق مدرنیته که از یک سو خود را سازگار با همه ادیان، نشان می دهد و از سوی دیگر، نسخه ای ملحدانه برای عمل می نویسد، آزاد سازد. نقد «فرامدرن» از دموکراسی که پیرامون پنهان کاری مدرنیته است، سعی دارد از این دین پنهانی که در پس دموکراسی وجود دارد، پرده برداری کند و سپس به نقد آن بپردازد. (۲)

به نظر نگارنده، هرچند محتوای نظام سیاسی، جزء یا شرط ماهیت دموکراسی نیست، این روش بر ارکان، مبادی نظری ـ ارزشی و پیش فرض های ویژه ای استوار است که بدون آن ها تحقق دموکراسی محال می نماید.

این نوشتار با تأکید بر ابهام ها، تعارض ها و معایبی که در دموکراسی غربی وجود دارد ـ گرچه به هیچ وجه منکر پاره ای از شایستگی های آن نیست ـ به جای طرح دغدغه فکری سازگاری یا ناسازگاری اسلام با

۱- مقصود فراست خواه، دین و جامعه (تهران: نشر شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷)، ص۲۴۵.
۲- محمدجواد لاریجانی، تدین، حکومت، توسعه (تهران: نشر مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۷)، ص۲۵۷ - ۲۵۱. (نویسنده کتاب، گرچه نقد فرامدرن را عمده ترین نقادی بر دموکراسی لیبرال می داند، معتقد است می توان مدل دموکراسی نمایندگی جان استوارت میل را از عقلانیت لیبرال منفک کرد و پس از پرده برداری از اجزاء مقدم، آن را در عقلانیت اسلامی اجرا کرد. (ص ۲۷۰-۲۶۷)

دموکراسی، به طرح انـدیشه در ویژگی های حکومت دینی و نقش مردم در حکومت مهدوی می پردازد؛ زیرا حتی اگر برآن باشیم که مکـانیزم ها و شـیوه های اجرایی اسـلام را با دموکراسـی در مـدل غربی اش سازگار جلوه دهیم، باز هم غربیان ما را دموکرات نمی دانند:

کسانی که می کوشند با استفاده از شیوه ظاهری دموکراسی غربی، رأی اکثریت را در حمایت از اندیشه های خود کسب کنند و پس از پیروزی جوهره دموکراسـی غربی (اصـالت فرد) را فراموش نموده و به انـدیشه هـای خود جـامه عمـل بپوشاننـد، حق اسـتفاده از مکانیزم های اجرایی دموکراسی غربی را ندارند و صحیح این است که با زور و خشونت جلوی آنان را گرفت و به وسیله خشونت ماهیت دموکراسی را حفظ کرد. (۱)

۱.۴. پیش انگاره های حکومت مهدوی

در وقت گفت وگو از «مردم سالاـری دینی» و نقش مردم در شـکل دهی قـدرت سیاسـی و فراینـد تصـمیم گیری در حکومت مهـدوی بایـد توجه کرد که هستی، آسـمان و معنویت در تفکر غربی معنـا نـدارد. انسـان خود در جایگـاه امر و نهی است و از موضع «فعال مایشاء»، خود را مستغنی از خالق هستی و گستره اوامر و نواهی غیبی و پیامبران الهی می شناسد.

زمانی که اصالت تجربه جانشـین «ایمان به غیب»، اصالت ترقی جانشـین «فلاح و کمال معنوی»، دنیا و زمان حال جانشین «عقبا و مقـام رضـوان» و تبعیت از نفس فردی و اجتمـاعی جانشـین «عبودیت و اطـاعت» شود، دیگر جـایی برای سـیر در عـالم دینی مهدوی عصر ظهور و استقرار

۱- موریس دورژه، اصول علم سیاست، ابوالفضل قاضی (تهران: نشر دادگستر، ۱۳۷۶)، ص ۲۰۰.

حکومت علوی باقی نخواهد ماند. از این رو، پیش از پرداختن به نقش مردم در عصر ظهور، لازم است برخی مؤلفه ها و پیش انگاره های معرفت شناختی، هستی شناختی و انسان شناختی حکومت مهدوی بیان شود:

۱. عقل به مثابه «رسول باطن» و وحی به مثابه «رسول ظاهر» هر دو حجت و با یک دیگر منبع کشف و تنسیق مصالح بشری اند.

۲. موجودات فعل خدایند. از این رو، خداوند به مصالح و مفاسد آفریده ها و سازوکار آن، آگاه تر از هر موجود دیگری است. بنابراین، انسان نمی تواند جدا از خدا، تمام شئونات زندگی خویش را آن چنان تدبیر کند که بایسته و شایسته است.

۳. خداوند خالق موجودات، مالک آن ها و در نتیجه مَلِک است. از این رو، تصرف در شئون تشریعی بشر مانند شئون تکوینی وی از آنِ اوست و این حق تصرف در چارچوب خاص به انسان های ویژه واگذار می گردد.

۴. آفرینش، هدف دار و همه پدیده ها از جمله انسان پیوسته در صیرورت از نقص به کمال مطلوب خویشند. دنیا و عقبا به مثابه منازل و صیرورت انسان، به هم پیوسته و در طول همند.

۵. انسان بیت الغزل آفرینش و دارای عزت و کرامت انسانی است که با معرفت به جایگاه رفیع انسانی خود، هیچ گاه اسیر و برده ابزار و غایات مادی نخواهد شد و در جامعه مهدوی، روابط انسان ها براساس تعامل و تکمیل است.

۶. از آن جا که دین اسلام، از جامعیت و شمول لازم برخوردار است،

به همه عرصه های حیات آدمی از جمله شیوه های عمل و احکام رفتاری خاص در همه زمینه ها به خصوص حکومت و سیاست پرداخته است و بخش های مختلف این دین هم آهنگ با یک دیگر و در ارتباط وثیق هستند.

۷. دین و حکومت مهدوی بر پایه شاخصه های فضیلت که همان پاس داشت اخلاق و معیارهای اخلاقی است، بنا شده و در اندیشه ساختن مدینه فاضله ای است که در آن شهروندانِ فضیلت مدار و ارزش مدار زندگی می کنند.

۴. ۲. نقش مردم در حکومت مهدوی

اشاره

الگوی مردم سالاری در حوزه تفکر شیعی بر این مبنا استوار است

که ایجاد هرگونه تغییر و تحول در جوامع انسانی به دست خود انسان ها

و با اراده و خواست آنان امکان پذیر است و محور هرنوع دگرگونی در

اوضاع اجتماعی به تغییر و تحول آدمی از درون بستگی دارد. قرآن کریم در این باب می فرماید:

«إِنَّ اللّهَ لَا یُغَیرِّ مَا بِقَوْمٍ حَتَّی یُغَیرِّوا‌ْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ»؛ (۱)

در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند.

و نیز می فرماید:

«ذَلِکَ بِأَنَّ اللّهَ لَمْ یکُ مُغَیرًّا نِّعْمَهً أَنْعَمَهَا عَلَی قَوْمٍ حَتَّی یُغَیرِّوا‌ْ مَا بِأَنفُسِهِمْ»؛ (۲)

۱- سوره رعد، آیه ۱۱.

۲- سوره انفال، آیه ۵۳.

این [کیفر] بدان سبب است که خداوند نعمتی را که بر قومی ارزانی داشته تغییر نمی دهد، مگر آن که آنان آن چه را در دل دارند تغییر دهند.

تغییر درونی که به منزله تغییر در زیرساخت های ارزشی جامعه محسوب می گردد، بستر و زمینه مهمی برای دگرگونی های اجتماعی است؛ زیرا با تحول در اندیشه و جان آدمی، اراده جمعی مناسب با آن اندیشه و آرمان بروز می نماید. بنابراین، اگر تحول درونی منوط به اراده و اختیار آدمی است، تغییرهای اجتماعی نیز از اراده و خواست انسان برمی خیزد. قرآن بارها بر این امر تأکید دارد که رهبران الهی مأمور فراخوانی مردم برای حمایت و پیروی از آنان برای برپایی حکومت عدل هستند، نه آن که با اعمال زور و سلب اختیار از مردم بر مردم حکومت کنند. آیات شریفی در این باره در زیر می آید:

«لَا إِکْرَاهَ فِی الدِّینِ قَد تَّبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیّ»؛ (۱)

در دین هیچ اجباری نیست.

«فَذَکِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَکِّرٌ لَّسْتَ عَلَیهِم بِمُصَیطِرٍ»؛ (۲)

پس تذکر ده که تو تنها تذکر دهنده ای.

«مَا جَعَلْنَاکَ عَلَیْهِمْ حَفِیظًا»؛ (۳)

تو وکیل آنان نیستی.

«إِنْ أَنتَ إِلَّا نَذِیرٌ»؛ (۴)

۱- سوره بقره، آیه ۲۵۶.

۲- سوره غاشیه، آیات ۲۱ و ۲۲.

۳- سوره انعام، آیه ۱۰۷.

۴- سوره فاطر، آیه ۲۳.

تو جز هشدار دهنده ای [بیش] نیستی.

«مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ»؛ (۱)

بر پیامبر [خدا، وظیفه ای] جز ابلاغ [رسالت] نیست.

«وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ»؛ (۲)

و من بر شما نگهبان نیستم.

این آیات اسلام را آیین تسلیم می نمایند، ولی نه تسلیم آمرانه و اجباری، بلکه تسلیمی بنابر اختیار، آزادی و حفظ کرامت انسانی. این آیات نشان می دهند که استفاده از استبداد و قدرتی مافوق اراده و اختیار مردم در تأسیس حکومت دینی جایز نیست. حال با تأکید اسلام بر عنصر آزادی و اختیار آدمی، نقش مردم در تشکیل حکومت مهدوی در قالب مکانیزم های خاصی تجلی می یابد:

۴. ۲. ۱. مقبولیت (پذیرش مردم)

مقبولیت و مشروعیت (۳) در عرف فلسفه سیاسی امروز توأمانند. این دو واژه به لحاظ مفهومی متغایرند، اما از نظر مصداق اتحاد دارند، یعنی حکومتی مشروع و قانونی است که مردم آن را بپذیرند و در صورت عدم پذیرش مردمی، مشروعیت خویش را از دست می دهد. بر این اساس، ملاک مشروعیت همان مقبولیت و پذیرش مردمی است.

فیلسوفان سیاسی اسلام میان مقبولیت و مشروعیت به تفکیک

۱- سوره مائده، آیه ۹۹.

۲- سوره یونس، آیه ۱۰۸.

۳- مشروعیت (legitimacy) در معنای مشهور یعنی قانونی بودن یا طبق قانون بودن (عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، ص۱۰۵)

معتقدنـد. «حق حکومت» در این نگرش را نبایـد بـا «امکـان حکومت» خلـط کرد. ملاک مشـروعیت در مقام ثبوت یعنی تعیین بهترین فردی که مصالـح مـادی، معنوی، فردی و اجتمـاعی مردم را می توانـد تـأمین کنـد و از طرف خـدا به نحو خاص یا عام معین شـده باشـد و این امر ملازمه ای با قبول مردم نـدارد. این نظریه که به «انتصاب» شـهرت دارد، حاکمیت را از آنِ خدا می دانـد و مردم را موظف می دارد که به مقتضـای عبودیت و ربوبیت تشـریعی خداونـد، قـانون و فرمـان الهی را رعـایت کننـد و حاکمیت ولیّ تعیین شده از جانب او را بپذیرند. این پذیرش مردمی به رهبر اسـلامی قدرت و به حکومت او مقبولیت می دهد تـا مجری قوانین الهی باشـد. بنـابر این مبنا مشـروعیت حکومت از جانب خداونـد و مقبولیت و قـدرت حکومت از طرف مردم اسـت و مردم در کارآمـدی این نظـام نقش اساسـی دارنـد. اگر حکومـتی مشـروعیت داشـته و قـدرت نداشـته باشـد، به فعلیت نخواهـد رسـید و اگر نظامی، تنها مقبولیت مردمی داشت و از مشـروعیت بهره منـد نبود و قانونی نداشت که ارزش ها و اصول خویش را با آن حفظ کنـد و یا این که ارزش ها را نیز از رأی اکثریت کسب کرده باشـد، به اسـتبداد می انجامـد و به تـدریج مقبولیت خویش را نیز از دست می دهد. (۱)

۱- در دوران اخیر، در تفکر غربی نیز بـه انـواعی از دموکراسـی برمی خـوریم که به گـونه ای به نظر می رسـد بین مقبـولیت و مشـروعیت حکومت تفکیک کرده اند، مانند تقسیم دموکراسـی به دموکراسی مطلق (pure democracy) و دموکراسی محدود (limited democracy) [فریـدون آدمیت، تاریـخ فکر (تهران: انتشـارات روشن گران، ۱۳۸۶)، ص۱۳۴-۱۳۳] یا تقسـیم آن بـه دموکراسـی ذاتی و دموکراسـی شـکلی [احمـد جهـان بزرگی، اصـول سیاست و حکـومت (تهران: انتشـارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸)، ص۴۰]؛ دموکراسی ذاتی یا مطلق به نظام سیاسی اطلاق می شود که همه پرسش هـا و منشأ تمام تحولات سیاسـی را بـدون هیـچ محـدودیتی به رأی اکثریت موکول می کنـد و خواست و رأی اکثریت ارزش ذاتی دارد و فـوق هرگونه مبنـا و ارزش بنیـادین و مقـدم بر همه آنهـاست. در این نوع دموکراسـی به نظر می رسـد مقبولیت و مشـروعیت مصداق واحدی دارد. دموکراسـی محدود یا شـکلی بر این مبنا اسـتوار است که بسیاری حقوق بنیادین، ارزش ها و اصول فلسـفی و اخلاقی، مستقل از رأی و خواست اکثریت دارای اعتبار و حقانیت است و از آن جا که مشروعیت و اعتبار این حقـوق و ارزش هــا وام دار رأی و قـانون اکـثریت نیسـت و مســتقل از آن مـوجه و معتـبر اسـت، می تواننــد در نقش عـوامل مهارکننـده فراینـد تصـمیم گیری دموکراتیک و اعمال رأی اکثریت ظاهر شونـد. برخی چون ایمانوئل کانت معتقدنـد که اگر دموکراسـی و رأی اکثریت از طریق یک قانون اساسـی که حافظ و ضامن ارزش ها، مبانی و اصول خاص است، مهار و کنترل نشود، ما با واقعیت تلخی به نام سـتم به اکثریت مواجه خواهیم شد. از این رو، لیبرالیسم در طی دورانی طولانی و تلاش مستمر موفق شـد به مـدلی از نظـام سیاسـی دست یابـد که در عین بهره منـدی از مزایـای مردم سالاـری، آن را در چارچوب اصول و ارزش های لیبرالی مهار و کنترل کند.

با تفکیک بین مشروعیت و مقبولیت، با وجود تأکید بر قوانین و حاکمیت الهی و جانشینان او، به نقش مردم در فرایند تصمیم گیری نیز توجهی ویژه می شود؛ زیرا مقتضای حکومت دینی، پذیرش مردمی است و مردم در نظام های ولایی محجور و مجبور نیستند. در تاریخ اسلام به حوادث بسیاری برمی خوریم که مستندی بر تفکیک این دو مفهوم است:

۱. پیمان عقبه اولی و ثانی برای پی ریزی حکومت در مدینه توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که در کسب رضایت مردمی نقش اساسی داشت؛ (۱)

۲. جریان سقیفه و روی کار آمدن خلیفه اول، نشان دهنده دخیل بودن اراده مردم در شکل گیری حکومت اسلامی است؛ (۲)

۱- مرتضی عسکری، معالم المدرستین، ج۱، ص۱۹۷. (به نقل از: ابن هشام، السیره النبویه (بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا)، ج۲، ص۵۶ -۴۷)

۲- شیخ ابومنصور طبرسی، الاحتجاج، تصحیح: شیخ ابراهیم بهادری و شیخ محمدهادی به (قم: انتشارات اسوه، ۱۴۱۳ق)، ج۱، ص۲۰۹.

۳. به فعلیت نرسیدن حکومت علی علیه السلام به مدت ۲۵ سال و به فعلیت نرسیدن حکومت هیچ یک از معصومان علیهم السلام که با وجود داشتن مشروعیت الهی، پذیرفته مردم واقع نشدند؛ (۱)

۴. شکوفایی دوران حکومت علی علیه السلام به مدت چهار سال و اندی، به دلیل پذیرش قاطع مردم.

تحقق حاکمیت مهدوی نیز از دو جهت مشروعیت و مقبولیت بررسی شدنی است. روایات معتبری وجود دارد که مشروعیت حکومت حضرت را به خداوند استناد می دهند و حضرتش را خلیفه الهی

معرفی می کنند:

۱. انس بن مالک می گوید:

خرج علینا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم ذات یوم فرأی علیّاً، فوضع یده بین کتفیه ثمّ قال: یا علیّ، لولم یبق من الدنیا الّا یوم واحد لطوّل الله ذلک الیوم حتّی یملک رجل من عترتک، یقال له المهدیّ، یهدی إلی الله عزّوجلّ و یهتدی به العرب، کما هدیت أنت الکفّار و المشرکین من الضلاله. ثمّ قال: «و مکتوب علی راحتیه بایعوه فإنّ البیعه لله عزّوجلّ»؛ (۲)

ای علی اگر از دنیا تنها یک روز باقی باشد، خداوند آن روز را طولانی می سازد تا فردی از عترت تو به نام مهدی مالک زمین شود. او به سوی خداوند متعال هدایت می کند و عرب به او هدایت می شود، آن گونه که تو کافران و مشرکان را از گم راهی

۱- نهج البلاغه، خطبه ۳ (شقشقیه).

۲- ابوجعفر رستم طبری، دلائل الامامه (قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۳)، ص ۲۵۰؛ شیخ حر عاملی، اثبات الهداه بالنصوص و المعجزات، تصحیح: سیدهاشم رسولی محلاتی (تهران: دارالکتب الاسلامیه، بی تا)، ج۳، ص۵۷۴.

هـدایت بخشـیدی. سـپس فرمود: «و بر دو کف دست مهـدی عجل الله تعالی فرجه الشـریف مکتوب است که با او بیعت کنید؛ چراکه بیعت برای خداوند عزوجل است.»

۲. ابن طاووس می نویسد:

فی رایه المهدیّ مکتوبٌ البیعه لله؛ (۱)

بر پرچم مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نوشته شده است، بیعت برای خداوند است.

۳. فرائد السمطین نقل می کند:

یخرج المهدیّ علی رأسه غمامه، فیها مناد ینادی: «هذا المهدیّ خلیفه الله فاتبعوه»؛ (۲)

مهـدی عجل الله تعالی فرجه الشـریف در حالی که قطعه ابری بر سـر او سایه افکنده قیام می نماید. در آن ابر گوینده ای اسـت که اعلام می دارد: «این مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف خلیفه خداست از او پیروی کنید.»

با توجه به این روایات، امام خلیفه خدا و جانشین پیامبر است و وکیلی نیست که مردم او را انتخاب کرده باشند. اگر فقط مسئله انتخاب مردم بود، این امر از سـقیفه برمی آمد و نیازی به غدیر نبود. از این رو، مردم سالاری مهدوی به این معنا نیست که امام را مردم انتخاب می کننـد. حکومت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشـریف به نصب الهی مشـروعیت یافته است. نقش مردم در حکومت آن

۱- سـیدبن طـاووس، الملاحم و الفتـن، بـاب ۱۴۱، ص۶۸؛ یوسـف بـن یحیی شـافعی، عقدالـدرر، بـاب ۹، ص۲۱۶؛ صافی گلپایگانی، منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر، ص۳۱۹؛ سلیمان بن ابراهیم قندوزی حنفی، ینابیع الموده، ص۴۳۵.
۲- ابراهیم بن محمد الجوینی، فرائد السـمطین، تصـحیح: شیخ محمدباقر محمودی (بیروت: مؤسسه المحمودی، ۱۳۹۸ق)، ج۲، باب ۶۱؛ ص۳۱۶، روایت ۵۶۶ و ۵۶۹؛ ابن صباغ مالکی، الفصول المهمه (بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۹ق)، فصل ۱۲، ص۲۹۸.

حضـرت، فراهم آوردن مقـدمات و ایجاد زمینه برای پـذیرش مردمی در شـکل گیری ظهور آن حضـرت است. قبول و پذیرش مردمی فقط در خواست و رأی اکثریت جلوه نمی نمایـد. نه تنها اکثریت با امام بیعت می کنند، بل زمانی فرا خواهد رسـید که آنان به چنان عطش و شیفتگی می رسند که اضطرار حکومت جهانی موعود را با تمام وجود درک می کنند و آن را تنها نظام تحقق بخش آرمان ها و اهـداف عالی انسانی می دانند و به آن عشق می ورزند. این چنین نظام سیاسـی نه تنها بر آرای مردمی متکی است و پـذیرش مردمی را به هم راه دارد، اطمینـان خـاطر مردم را نیز سـبب می شود. در این نظـام، بین حکومت امـام و مردم تنها رابطه «دولت ــ ملت» وجود ندارد، بلکه رابطه مرید و مراد و محبوب و محب است:

۱. إنه لایخرج حتّی لایکون غائبٌ أحبّ إلی الناس منه، ممّا یلقون

من الشرّ؛ (۱)

به درستی که مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشـریف قیام نمی کند تا زمانی که هیچ غایبی در نزد مردم محبوب تر از وی نباشد و این به دلیل شرارت ها و ناروایی هایی است که مردم دیده اند.

۲. سید بن طاووس نقل می کند:

لایخرج المهدیّ حتّی یقتل النفس الزکیه، فاذا قتلت النفس الزکیه غضب علیهم أهل السماء و أهل الأرض، فأتی الناس المهدیّ و زفّوها إلیه ما تزفّ العروس إلی زوجها لیله عرسها؛ (۲)

۱- یوسف بن یحیی شافعی، عقدالدرر، ص۹۴.

۲- سـید بن طـاووس، الملاـحم و الفتن، باب۶۳، ص۱۳۹؛ علی کورانی، معجم احـادیث الامـام المهـدی((قم: مؤسـسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ق)، ج۱، ص۴۷۸، روایت ۳۱۹.

حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف قیام نمی کند تا زمانی که نفس زکیه به شهادت می رسد. پس هنگامی که نفس زکیه کشته شد، اهل آسمان و زمین، بر قاتلان او خشم ناک می شوند. در این هنگام است که مردم، گرد مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف جمع می شوند و او را همانند عروسی که شب زفاف به سوی خانه شوهر می برند، برای حکومت می آورند.

بی گمان تعبیر «زفّوها الیه» حاکی از اشتیاق شدید مردم به حکومت حضرت و فراهم بودن زمینه پذیرش مردمی است.

۳. در بیانی از قتاده چنین رسیده است:

المهدیّ خیر الناس... محبوبٌ فی الخلائق...؛ (۱)

حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بهترین مردم است... او محبوب نزد خلایق است.

۴. در تعبیر دیگری آمده است:

إذا نادی مناد من السماء: «أنّ الحقّ فی آل محمّد» فعند ذلک یظهر المهدیّ علی أفواه الناس و یشربون حبّه فلا یکون لهم ذکر غیره؛ (۲)

زمانی ندا دهنده ای از آسمان فریاد می زند: «حق در آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم است.» سپس در آن زمان مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ظاهر می شود و محبت او در دل مردم جای می گیرد، به طوری که در یاد هیچ کس، غیر او نخواهد بود.

۵. در نقل دیگری، مقدار اشتیاق مردم به آن حضرت، به شدت شوق و

۱- یوسف بن یحیی شافعی، عقدالدرر، ص۲۰۲.

۲- یوسف بن یحیی شافعی، عقدالدرر، ص۸۳.

دل بستگی شتر ماده به فرزندش بیان شده است:

... فیبلغ المؤمنین خروجه فیأتونه من کلّ أرض، یحنّون إلیه کما تحنّ الناقه إلی فصیلها...؛ (۱)

هنگامی که خبر خروج حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به انسان های

مؤمن می رسد، از هر سرزمینی به سوی او روانه می شوند و با اشتیاق به سوی او می شتابند، همان طور که شتر ماده به طرف فرزند خود می رود.

۶. ابوسعید خدری از پیامبر گرامی اسلام نقل می کند:

تأدی إلیه اُمتّه کما تأوی النحل إلی یعسوبها؛ (۲)

امت به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف پناه می برند، آن گونه که زنبور به ملکه خویش پناه می برد.

این روایات که نوع روی کرد مردم به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را نشان می دهد، آدمی را به یاد نحوه بیعت مردم با امیرمؤمنان علی علیه السلام می اندازد:

... فما راعنی إلّا والناس کعرف الضبع إلیّ، ینثالون علیّ من کلّ

جانبٍ حتّی لقد وطیء الحسنان و شقّ عطفای، مجتمعین حولی کربیضه الغنم...؛ (۳)

ازدحام فراوانی که مانند بال های کفتار بود، مرا به قبول خلافت واداشت. آنان از هر طرف مرا احاطه کردند، چیزی نمانده بود که حسنین علیها السلام زیر پا لگدمال شوند، چنان جمعیت به پهلوهایم

۱- یوسف بن یحیی شافعی، عقدالدرر، ص۱۱۳.

۲- معجم الملاحم و الفتن، ج۴، ص۳۵۲ (به نقل از: سید بن طاووس، الملاحم، باب ۱۴۶، ص ۷۰)

۳- نهج البلاغه، خطبه ۳ (شقشقیه).

فشار آورد که سخت مرا به رنج انداخت و ردایم از دو جانب پاره شد! مردم، همانند گوسفندان گرگ زده که دور چوپان جمع شوند، مرا در میان گرفتند... .

انسانی که برای رسیدن به سعادت هر راهی را پیش گرفته و به بن بست رسیده، حال این گونه به اشتیاق و اضطرار حکومت موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف می رسد و با تمام وجود آماده یاری و جان بازی در محضر او می گردد. منتظر واقعی که این چنین مضطر شده است، به زمینه سازی برای ظهور روی می آورد که اگر این زمینه مردمی نباشد، جامعه لیاقت و قابلیت بهره مندی از این نعمت الهی را ندارد:

یخرج اُناسی من المشرق، فیوطّئون للمهدیّ یعنی سلطانه؛ (۱)

از مشرق زمین، مردمانی خروج می کنند و زمینه ساز حاکمیت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف می گردند.

۴. ۲. ۲. بیعت

عنصر مقبولیت و پذیرش مردمی در حکومت اسلامی در قالب مکانیزم بیعت انجام می گیرد. بیعت، از مفاهیم شاخص در فرهنگ سیاسی اسلام است. تلاش برای گرفتن بیعت و یا نزاع به دلیل شکستن آن، همواره بخش مهمی از تاریخ سیاسی اسلام را رقم زده است. نیم نگاهی به بارزترین حوادث سیاسی _ اجتماعی صدر اسلام، گویای نهادینه بودن باور به بیعت در میان مسلمانان و حتی عربان پیش از اسلام است. در قیام

۱- متقی هندی، کنزالعمال، ج۷، ص۱۸۶؛ علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۱، ص۸۷؛ ابوعبدالله محمدبن یزید قزوینی، سنن ابن ماجه، تحقیق: فواد عبدالباقی (بیروت: دارالفکر، بی تا)، ج۲، باب خروج المهدی، ص۱۳۶۸.

مهـدی عجل الله تعالی فرجه الشـریف نیز اجتماع بزرگی از صالحان، مستضـعفان، شـیعیان و موحدان حق طلب و عدالت گرا با وحدت و انسجام و هم راهی با ایشان بیعت می کنند. رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود:

تنزل الرایات السود التی تخرج من خراسان إلی الکوفه، فإذا ظهر المهدیّ بعثت إلیه بالبیعه؛ (۱)

پرچم های سیاهی که از خراسان در می آیـد، در کوفه فرود می آیـد. هنگامی که مهدی عجل الله تعالی فرجه الشـریف ظهور می کند، این پرچم ها برای بیعت به حضور او گسیل می شود.

بیعت در معنای خاص، اصطلاحی سیاسی ـ حقوقی است که توسط تمام یا گروهی از مردم و رهبر سیاسی آن ها به وجود می آیـد و رابطه ای اخلاقی، حقوقی و سیاسـی بین مردم و رهبر سیاسـی آنهاست که مفاد آن را تعهـد به اطاعت و پیروی مردم از رهبرشان تشکیل می دهد. (۲)

در دوران معاصـر، به دنبال پیدایش اندیشه های مبتنی بر مردم سالاری در اداره جامعه، اهمیت واژه بیعت دوچندان شده است؛ زیرا تلاش هایی

۱- شیخ طوسی، الغیبه، ص۲۷۴؛ علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص۴۶۷.
۲- راغب اصـفهانی، مفردات الفاظ القرآن (بیروت: دارالقلم، بی تا)، ص۱۵۵؛ ابن اثیر، النهایه فی غریب الحـدیث و الاثر (قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷)، ج۱، ص۱۷۴؛ اسـماعیل بن حماد جوهری، الصحاح: تاج اللغه و صحاح العربیه (بیروت: دارالعلم للملا‌یین، بی تا)، ج۳، ص۱۱۸۹؛ ابن منظور، لسـان العرب (بیروت: دار احیـاء الـتراث العربی، ۱۴۰۸ق)، ج۸، ص۲۴؛ فخرالـدین محمد طریحی، مجمع البحرین (تهران: نشـر مرتضوی، ۱۳۷۵)، ج۱، ص۲۱۰؛ مرتضـی زبیدی، تاج العروس (کویت: دار الهـدایه، ۱۳۸۵)، ج۱، ص۳۶- ۳۵؛ عبـدالرحمان بـن خلـدون، مقـدمه ابن خلـدون (قـاهره: دار النهضـه، ۱۹۳۰م) ص۱۴۷؛ احمدبن محمد فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی (قم: مؤسسه دارالهجره، بی تا)، ص۶۹.

صورت می گیرد که بیعت را با مسئله «حق رأی»، «رأی اکثریت» و «انتخابات» در نظام های دموکراتیک تطبیق نمایند. بیعت با فرایند حق رأی همانندی هایی دارد، اما این دو مکانیزم با یک دیگر تمایز جوهری دارند. برخی ویژگی های بیعت در فلسفه سیاسی اسلام عبارت است از:

۱. بیعت در اسلام، پیمان شرعی و عهد و میثاق با خداوند است، (۱) هرچند دست در دست ولیّ خدا می نهند و با او بیعت می کنند؛ (۲)

۲. بیعت مکانیزمی امضایی است و نه تأسیسی، بدین معنا که کارکرد بیعت در جهت پذیرش مردمی و مقبولیت حکومت است و مشروعیت برای حکومت اسلامی به ارمغان نمی آورد؛ (۳)

۳. مردم به لحاظ حقوقی در انجام بیعت آزاد هستند و بیعت در نظام سیاسی اسلام خصیصه ای اختیاری دارد و محصول اراده طرفین است. (۴) بنابراین، ضمانت اجرایی دنیوی ندارد، به این معنا که اگر کسی برخلاف پیمان خود عمل کند، به مانند پیمان شکنان مؤاخذه و مجازات کیفری و دنیوی ندارد، هرچند که به جهت نکث پیمان از گزند عذاب اخروی در امان نیست؛ (۵)

۱- سوره مائده، آیه ۷.

۲- سوره فتح، آیه ۱۰.

۳- نصرالله سخاوتی، «نگاهی به مفهوم مقبولیت در نظام سیاسی اسلام»، مجله معرفت، ش۵۵، ص۴۷؛ محمد ابراهیمی و علی رضا حسینی، اسلام و حقوق بین الملل عمومی (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۹)، ج۱، ص۳۵۷-۳۵۴.

۴- نهج البلاغه، خطبه۷ و نامه۵۴؛ محمدبن جریر طبری، تاریخ الامم و المملوک، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم (مصر: دار المعارف، بی تا) ج۴، ص۴۲۷؛ بلاذری، انساب الاشراف، تحقیق: محمد حمیدالله (مصر: دار المعارف، ۱۹۵۹م) ج۲، ص۲۵۹.

۵- سوره فتح، آیه ۱۰؛ اصول کافی، ج۲، ص۳۳۷؛ شیخ صدوق، خصال، تحقیق: علی اکبر غفاری (قم: نشر اسلامی، ۱۴۰۳ق)، ج۱، ص۲۹۶.

۴. بیعت شونده باید مرضی الهی و مشروع دینی باشد. بنابراین، با فاسق نباید بیعت کرد؛ (۱)

۵. موضوع بیعت شرعاً مجاز (۲) و عملاً مقدور باشد. در بعضی روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در هنگام بیعت تأکید بر تعلیم و تلقین این امر به بیعت کنندگان داشتند؛ (۳)

۶. عمل به مفاد بیعت واجب تکلیفی و اخلاقی است؛ زیرا از آن جا

که بیعت قراردادی شرعی و قانونی و لازم میان مردم و رهبر است،

مردم و بیعت کنندگان آن را نمی توانند نقض و نسخ کنند. (۴) البته رهبری

آن را یک طرفه می تواند فسخ کند و بیعت را از گردن مردم بردارد، مانند

عمل امام حسین علیه السلام در شب عاشورا. (۵) با دقت در سیره معصومان علیهم السلام مشخص می گردد که اگر شخص واجد شرایط با اقبال عمومی مردم، عملاً

۱- شیخ صدوق، الامالی، ص۱۳۰؛ ابن اعثم کوفی، الفتوح (هند: مجلس دائره المعارف العثمانیه، ۱۳۹۵ق)، ج۵، ص۱۲.

۲- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۲۳، ص۷۴.

۳- متقی هندی، کنزالعمال، روایت ۱۵۱۰.

۴- نهج البلاغه، نامه۷؛ محمدبن یزید المبرد، الکامل فی اللغه و الادب (بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا)، ج۱، ص۴۲۸؛ نصر من مزاحم المنقری، وقعه صفین، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون (قم: مکتبه آیت الله العظمی نجفی مرعشی، ۱۴۰۴ق)، ص۵۸.

۵- محمدبن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج۵، ص۴۱۸؛ ابن کثیر، البدایه و النهایه (بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۲ق)، ج۸، ص۸۷۶؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ (بیروت: دار صادر، ۱۳۹۹ق)، ج۲، ص۵۵۹؛ ابن عثم کوفی، الفتوح، ج۵، ص۹۱؛ فضل بن حسن طبرسی، اعلام الوری باعلام المهدی (تهران: دارالکتب الاسلامیه، بی تا)، ص۲۳۴؛ شیخ صدوق، امالی، ص۱۲۳؛ سیدبن طاووس، اللهوف علی قتلی الطفوف (قم: دارالاسوه للطباعه و النشر، ۱۴۱۴ق)، ص۱۵۱.

زمـام امور رهبری جامعه اسـلامی را به دست گرفت، حتی بر افرادی هم که با او بیعت نکرده انـد، لازم است که از او تبعیت و پیروی کنند و با او به معارضه نپردازند. (۱)

۴. ۲. ۳. مشارکت مردم در تصمیم گیری ها

اصل شورا و مشاوره از مهم ترین اصول اجتماعی اسلام است

که در منابع اسـلامی با دقت و اهمیت خاصـی مطرح و در سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و پیشوایان بزرگ اسلام جایگـاه ویژه ای دارد، به طوری که «نهـاد شورا» را سـتون فقرات نظـام اسـلامی و شـیوه ای اجتناب ناپـذیر در مـدیریت جامعه اسلامی می توان یاد کرد که نقش اساسی مردم را در تصمیم گیری های جامعه نشان می دهد.

قرآن کریم در آیات متعدد موضوع شورا را مطرح کرده است:

«فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ»؛ (۲)

پس به [برکتِ] رحمت الهی، با آنان نرم خو [و پُر مِهر] شدی، و اگر تندخو و سـخت دل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می شدند. پس، از آنان درگذر و برایشان آمرزش بخواه، و در کار [ها] با آنان مشورت کن.

«وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَوةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ»؛ (۳)

۱- محمدبن یزید المبرد، الکامل، ج۱، ص۴۲۸؛ مزاحم المنقری، وقعه صفین، ص۵۸؛ نهج البلاغه، خطبه۷.

۲- سوره آل عمران، آیه ۱۵۹.

۳- سوره شوری، آیه ۳۸.

و کسانی که [ندای] پروردگارشان را پاسخ [مثبت] داده و نماز برپا کرده اند و کارشان در میانشان مشورت است.

«فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيهِمَا»؛ (۱)

پس اگر [پدر و مادر] بخواهند با رضایت و صواب دید یک دیگر، کودک را [زودتر] از شیر بازگیرند، گناهی بر آن دو نیست.

«فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»؛ (۲)

پس بشارت ده به آن بندگان من که به سخن گوش فرامی دهند و بهترین آن را پیروی می کنند.

در آیه شریفه «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ»، واژه «امر» از نظر ادبی چنین است که به ضمیر جمع «هم» افزوده شده و بنابراین، همه شئون زندگی به ویژه زندگی جمعی را در بر می گیرد که در رأس آن شئون سیاسی ــ اجتماعی قرار دارد. بدیهی است که اگر کارها، به ویژه در امور مربوط به مسائل جامعه، با مشورت انجام گیرد، احتمال خطای آن کمتر است. (۳)

روایات و احادیث اسلامی به منزله دومین منابع دینی، بر شورا و مشاوره تأکید دارند و از مسلمین می خواهند که در امور از استبداد رأی و تک روی بپرهیزند و با دیگران مشورت نمایند که در غیر این صورت، رأی آنان بی ارزش خواهد بود و موجب هلاکت و نابودی شان می گردد. علی علیه السلام فرمود:

و الإستشاره عین الهدایه و قد خاطر من استغنی برأیه؛ (۴)

۱- سوره بقره، آیه ۲۳۳.

۲- سوره زمر، آیه ۱۷ - ۱۸.

۳- محمدهادی معرفت، ولایت فقیه (قم: انتشارات التمهید، ۱۳۷۷)، ص۹۳.

۴- نهج البلاغه، کلمات قصار، جمله ۲۱۱؛ شیخ عباس قمی، سفینه البحار (بیروت: دارالتعارف، بی تا)، ج۱، ص۴۹۳ (با کمی تفاوت در عبارت).

مشورت عین هدایت است و کسی که تنها به فکر خود بسنده کند، خویشتن را به خطر انداخته است.

و نیز امام صادق علیه السلام فرمود:

المستبدّ برأیه موقوف علی مراخص الزلل؛ (۱)

کسی که به رأی خود استبداد ورزد، بر لغزش گاه های خطا و گناه ایستاده است.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مشورت را از اسباب حیات جامعه و ترک آن را از اسباب مرگ جامعه معرفی می کند:

إذا کان اُمرائکم خیارکم و أغنیائکم سمحائکم و أمرکم شوری بینکم فظهر الأرض خیرٌ لکم من بطنها؛ (۲)

هنگامی که زمام داران شما صالح ترین شما بودند و ثروت شما در دست افراد باگذشت قرار داشت و امور اجتماعی شما نیز به صورت شورا حل و فصل شد، در این صورت زنده بودن بر مرگ ترجیح دارد.

امام علی علیه السلام درباره اهمیت شورا می فرمایند:

و ألزموا السواد الأعظم، فإنّ یدالله علی الجماعه، و إیّاکم و الفرقه، فإنّ الشاذّ من الناس للشیطان، کما أنّ الشاذّ من الغنم للذئب؛ (۳)

۱- شیخ عباس قمی، سفینه البحار، ج۱، ص۴۹۳.
۲- حسن بن علی ابن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول، تصحیح: علی اکبر غفاری (قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه، ۱۳۶۲)، ص۲۶.
۳- نهج البلاغه، خطبه۱۲۷؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم (مصر: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۸ق)، ج۸، ص۱۱۲.

از سواد اعظم پیروی کنید؛ زیرا دست خدا بر سر جماعت است

و برحذر باشید از مخالفت و جدایی؛ زیرا تنها مانده از مردم

دچار شیطان است، چنان که تنها مانده از گوسفند طعمه

گرگ می شود.

مشاوره موجب رشد اندیشه و تفکر در جامعه اسلامی و مشارکت مردم در سرنوشت خویش، سبب تقویت پیوندهای اجتماعی و تقویت روحیه مسئولیت پذیری و مشارکت در امور و از بین رفتن روحیه بی تفاوتی و انزواگرایی می گردد. دستور به مشورت به معنای ارج نهادن به رأی اکثریت و شورا مانع خودمحوری و تمرکز قدرت است. جامعه ای که فاقد سنت مشورت باشد، در تب وتاب خودمحوری ها و خودسری ها می سوزد و دچار عدم تعادل می شود.

نمونه های تاریخی بسیاری در باب مشورت، از زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امامان معصوم علیهم السلام وجود دارد. (۱) با توجه به این منابع هدف از شورا به طور کلی دو چیز است:

۱. اجتناب از خودمحوری و استبداد رأی و خودکامگی و انحصارطلبی؛

۲. رسیدن به معرفت و آگاهی و غنا بخشیدن به اندیشه و فکر در پرتو تضارب آرا و دست یابی به توافق جمعی.

از این رو، در تفاسیر قرآن درباره چرایی مأمور شدن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به مشورت با وجود این که ایشان از منبع وحی، حقایق را دریافت می کردند، وجوهی ذکر شده که همه آن ها به این ده هدف باز می گردد:

۱- محمدرضا مصطفی پور، «قلمرو شورا در منابع اسلامی»، مجله پاسدار اسلام، شماره ۳۰۵، اردیبهشت ۱۳۸۵، ص۶.

۱. مشاوره برای شخصیت دادن به افراد؛

۲. برای رشد فکری مردم؛

۳. برای این که مردم بدانند حکومت او استبدادی نیست؛

۴. برای این که خلق خدا بدانند نزد خدا احترام دارند؛

۵. برای این که نظرخواهی از دیگران امری عادی است؛

۶. برای پیروی امت از حضرت و اقتدا به او؛

۷. برای آزمایش افراد و این که افراد صاحب نظر و عاقل تشخیص

داده شوند؛

۸. برای استفاده از تأیید مردم و توافق جمعی؛

۹. در صورت شکست، انتقاد بی جا صورت نگیرد؛

۱۰. برای آگاهی مشورت شوندگان به این که نظر صحیح کدام است. (۱)

باید در نظر داشت که در نظام اسلامی، شورا به امور خاصی محدود می شود. جامعه اسلامی حق به شور گذاشتن احکام صریح اسلامی و فرامین پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم را ندارد و افرادی که به عنوان مشاور برگزیده می شوند، باید شرایط و ویژگی هایی داشته باشند.

۴. ۲. ۴. نظارت مردم بر حکومت

حضور مستمر مؤمنان در صحنه و نقد و ارزیابی دائمی آنان به هم، به ویژه از ارکان و عاملان حکومت، از مهم ترین نقش های مردم در حکومت دینی است. همان گونه که رهبر و نمایندگان او وظیفه دارند بر اخلاق و رفتار

۱- رضا استادی، شوری در قرآن و حدیث (قم: انتشارات بنیاد فرهنگی امام رضا(، ۱۳۶۰)، ص۳۶ و ۳۱.

جامعه نظارت کنند و حافظ سلامت فرهنگی جامعه باشند، جامعه نیز موظف است بر جریان امور حکومت، نظارت کند و از دادن پیش نهاد و انتقاد دل سوزانه دریغ نورزد. مطمئن ترین، سالم ترین و مؤثرترین عامل برای نظارت قدرت بر حاکمان، حضور پویا و آگاهانه هم راه با احساس مسئولیت مردم در صحنه و مراقبت دائمی آنان از جریان حاکمیت و مدیریت جامعه و نقد و ارزیابی همیشگی و پی گیرانه آنان از اعمال و رفتار مدیران و مسئولان حکومت است و در این جهت فرقی میان رهبران معصوم و غیرمعصوم نیست. از این رو، امام علی علیه السلام که خود از زمام داران

جهان اسلام است، از مردم می خواهد که از برخورد چاپلوسانه و ریاکارانه

با او برحذر باشند و از انتقاد مشفقانه و ارشاد نیک اندیشانه دریغ نورزند. (۱) تأکید کسانی چون پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و علی علیه السلام که مصون از لغزش و خطا بوده اند، بر انتقاد از رهبری و حکم رانی، ضمن این که نوعی حرمت نهادن

به شخصیت مردم و مایه شکوفایی اندیشه ها و تقویت روحیه خودباوری است، الگویی روشن از شیوه زمام داری دینی و نقش مردم را در

حکومت می نماید.

امیرمؤمنان علی علیه السلام در نامه خود به مالک اشتر می فرماید:

و لا تقولنَّ أنّی مؤمرٌ أمر فأطاع، فإنّ ذلک إدغالٌ فی القلب و منهکه للدین و تقربٌ من الغیر...؛ (۲)

هر گز با خود مگو من فرمان روا و مسلط هستم که باید دستور

۱- نهج البلاغه، خطبه۲۱۶.

۲- نهج البلاغه، نامه ۵۳.

دهنده باشم و دیگران اطاعت کنند. به یقین چنین پنداری، مایه فساد قلب و سستی دین خواهد شد و و تو را با [نارضایتی عمومی و] حوادث بنیان برانداز روبه رو خواهد ساخت.

مسئله «النصیحه لأئمّه المسلمین» از مکانیزم های نظارت مردمی است که عامل نیرومندی در جهت تقویت صلاح حکم رانان و مانع خطا و اشتباه در اجرای سیاست های اتخاذ شده به شمار می رود. این مکانیزم یکایک افراد جامعه را دربر می گیرد. رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است:

ثلاثهٌ لایغلّ علیهنّ قلب إمرء مسلم: إخلاص العمل لله و النصیحه لأئمّه المسلمین و اللزوم بجماعتهم؛ (۱)

سه چیز است که دل هیچ مسلمانی به گریز از آن

رضایت نمی دهد: اخلاص عمل برای خدا، نصیحت

و خیرخواهی به امام مسلمانان و ملازمت و هم راهی با

جماعت مسلمانان.

«نصیحت پذیری» در بسیاری از احادیث از صفات مؤمنان شمرده شده است. در این گونه احادیث، هم واژه نصیحت آمده که حاکی از خیرخواهی و ملاحظه شخص مؤمن است و هم به استنکاف نوع بشر از پذیرش نقد خود از سوی دیگران اشاره دارد. (۲)

راه کار دیگری که اهرم بسیار قدرت مند و ابزاری برای نظارت و مهار

۱- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۷۴، ص ۱۳۰.

۲- شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، تحقیق: الشیخ عبدالرحیم الربانی (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ق)، ج۸، ابواب احکام العشره، باب ۱۲؛ میرزا حسین نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، تحقیق: مؤسسه آل البیت (قم: مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۸ق)، ج۲، ابواب احکام العشره، باب ۱۱.

کردن قـدرت سیاسـی در جـامعه اسـلامی بـه شـمار می رود، امر بـه معروف و نهی از منکر است. بایـد تـوجه داشت که امر به معروف و نهی از منکر بـا نصـیحت و انتقـاد تفـاوت هایی دارد. هر نهی از منکری خود نوعی انتقاد است، ولی شایـد در جایی انتقـاد صورت پـذیرد، ولی نهی از منکر بر آن صـدق نکنـد؛ رابطه نصـیحت بـا امر به معروف نیز همین گونه است. برای مثال، چنـان چه از کسـی کـاری صـادر شود که این عمـل، او را در نظر مردم کوچـک و خوار جلوه دهـد و از موقعیت اجتمـاعی او بکاهد و یا کسی، دارای صفتی باشد که با وجود آن، در موفقیت او خللی وارد سازد، تذکر از روی صلاح و دل سوزی و نقد عمل کرد شخصی، در هر زمینه ای که مایه رشد او شود، انتقاد نام دارد، ولی بدان نهی از منکر نمی گویند. بر این اساس، نقد و ارزیابی عمل کرد مسئولان و حاکمان، گرچه نهی از منکر نباشد، انتقاد نام می گیرد. از تفاوت های دیگر آن که نهی کننده از منکر با پشـتوانه شـرعی عمل می کند و کسـی که از کاری براساس آن نهی شده، در قبال تکلیف و وظیفه شرعی خود قرار می گیرد، ولی انتقـاد در معنـای خاص این گونه نیست؛ چون در این موارد، منتقـد نه براساس حکم شـرعی روشن، بلکه برپایه تشخیص و فهم خود، در موضوعاتی که چه بسا هیچ دستوری از شرع درباره آن نباشد، اعلام نظر می کند.

عـدالت و تقوا شـرط رهبری و التزام عملی به موازین اسـلامی لازمه زمـام داری در نظـام اسـلامی است، اما تـذکرات سودمند مردمی و نظارت عمومی مانع بروز مشکلات ناشی از اشتباهات می تواند گردد و نقشی مکمل می تواند ایفا کند:

«فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الأَرْضِ إِلاَّ قَلِيلاً مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مَا أُتْرِفُواْ فِيهِ»؛ (۱)

پس چرا از نسل های پیش از شما خردمندانی نبودند که [مردم را] از فساد در زمین بازدارند؟ جز اندکی از کسانی که از میان آنان نجاتشان دادیم و کسانی که ستم کردند به دنبال ناز و نعمتی که در آن بودند رفتند و آنان بزه کار بودند.

این آیه اصلی اجتماعی را مطرح می کند که ضامن نجات جوامع از تباهی است؛ در هر جامعه ای تا زمانی که گروهی از اندیشه ورزان متعهد و مسئول باشند که در برابر مفاسد سکوت نمی کنند و به مبارزه برمی خیزند و امر به معروف و نهی از منکر می کنند، این جامعه به تباهی و نابودی کشیده نمی شود، اما زمانی که بی توجهی و سکوت حکم فرما گردد و جامعه در برابر عوامل فساد بی دفاع ماند، فساد و به دنبال آن نابودی حتمی است. (۲)

در آرمان شهر مهدوی که ادامه حکومت نبوی و علوی است، علاوه بر این که حکومت و قیام حضرت انقلابی فراگیر و جهانی است که با بسیج بزرگ مردمی شکل می گیرد، مردم در تثبیت حکومت جهانی، انتخاب و نصب حاکمان، سامان بخشی به امور و رشد و شکوفایی و تعالی جامعه بشری از طریق شورا و مشورت، امر به معروف و نهی از منکر و انتقاد سازنده، حضور پویا و آگاه خواهند داشت. دست یابی به جامعه برتر و

۱- سوره هود، آیه ۱۱۶.

۲- علامه طباطبایی، تفسیر المیزان (بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۴)، ج۱۱، ص۶۵ - ۵۹؛ آیت الله مکارم شیرازی، تفسیر نمونه (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲)، ج۹، ص۲۷۸- ۲۷۳؛ شیخ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن (بیروت: منشورات دار مکتبه الحیاه، بی تا)، ج۳، ص۲۳۳-۲۳۲.

موعود ادیان و فروکاهیدن از آلام و ستم ها و رسیدن به کمال و سعادت واقعی، آرمان ماندگار همان انسان های صالح، مستضعف و موحد است و این زمانی به دست می آید که همه حق طلبان، عدالت خواهان و یکتاپرستان در صفی واحد قرار گیرند و در تعاملی جمعی در رسیدن به اهداف حکومت مهدوی پیش روند. انسان های وارسته ای که براساس برخی روایات از پیروان ادیان دیگر نیز هستند، با هم دلی و اتحاد کم مانند در کنار یک دیگر قرار می گیرند و کینه ها، دشمنی ها و درگیری ها را کنار می گذارند. امام صادق علیه السلام می فرماید:

هنگامی که قائم آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم ظهور کند، تعدادی از پشت کعبه بیرون می آیند که عبارتند از ۲۷ نفر از قوم موسی، هفت نفر از اصحاب کهف، یوشع وصی موسی، مؤمن آل فرعون، سلمان فارسی، ابادجانه انصاری و مالک اشتر. (۱)

به خدا قسم! در آن روز اختلاف های میان ملت ها و دین ها رفع می شود (فوالله لیرفع عن الملل و الأدیان الإختلاف...) (۲) و کینه ها و دشمنی از قلوب بندگان می رود و درندگان و چهارپایان در صلح زندگی می کنند (... لذهبت الشحناء من قلوب العباد و اصطلحت السباع و البهائم) (۳) و وحدت کلمه و الفت در بین قلب ها ایجاد می گردد (یجمع الله الکلمه و یؤلّف بین قلوب مختلفه). (۴)

۱- شیخ محمد فتال نیشابوری، روضه الواعظین (قم: منشورات الرضی، بی تا)، ج۲، ص۲۶۶.

۲- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۳، ص۲.

۳- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص۳۱۶.

۴- محمدبن علی بن بابویه، کمال الدین و تمام النعمه، کمره ای (تهران: نشر اسلامیه، ۱۳۷۷)، ج۲، ص۶۴۶، روایت هفتم.

فصل چهارم: مهدویت و اخلاق جنگ و صلح

اشاره

مسئله اخلاق، ارزش ها و هنجارهای اخلاقی از موضوعات اساسی نظام بین الملل در عصر معاصر است. در شرایط و وضعیت کنونی بیش از هر زمان دیگر سؤالات متعددی در باب جایگاه و نقش ارزش های اخلاقی و انسانی در سیاست بین الملل مطرح می شود. بحث رابطه اخلاق و سیاست در عرصه سیاست بین المللی مورد توجه صاحب نظران و نظریه پردازان روابط بین الملل بوده است. برخی امکان به کارگیری الزامات اخلاقی را در سیاست بین المللی منتفی می دانند، حال آن که برخی دیگر درباره تحقق آن خوش بین هستند. تحقق اخلاق و ارزش ها و برقراری عدالت در سطح جهان، همواره از آرزوها و خواسته های بشری بوده است و سازمان های بین المللی را می توان طلیعه عملی شدن اندیشه انسان برای دست یابی به جهان مسالمت آمیز و عاری از بحران ها و جنگ ها دانست.

ما در این فصل، جایگاه ویژه اخلاق در ساختار حکومت جهانی و اساساً تقدم اخلاق بر سیاست را پیش فرض می داریم؛ زیرا این امر باور تمام

اندیشه وران اسلامی و بسیاری از بزرگان اندیشه در غرب است. ارسطو غایت دانش سیاست را نیک بختی می داند که همانا رسیدن به فضایل اخلاقی است. (۱) کانت نیز از جمله متفکرانی است که به تقویت اخلاق و ارزش های انسانی در سیاست بین الملل معتقد است. از دیدگاه وی، صلح جهانی بالاترین خیرسیاسی به شمار می رود که از طریق دولت اخلاقی امکان می پذیرد. کانت به برقراری صلح پایدار در سطح جهان می اندیشید؛ صلحی که بر پایه اخلاق استوار است. (۲)

از آن جا که جهانی سرشار از صلح و عدالت و امنیت، آرزوی بشر در همه دوران ها بوده و جهان امروز نیز بیش از همه بدان محتاج است، دغدغه اساسی تئوری های سیاسی جدید، توجیه جایگاه جنگ در سیاست بین الملل است. در نگاهی کلی، به نظر می رسد که جنگ نمی تواند پدیده ای اخلاقی باشد؛ زیرا جنگ و درگیری حادثه و ابهام را در پی دارد و مرگ های خونین و خرابه های وحشت، برنامه ها و آرزوها را در هم می ریزد، نظم و انضباط جامعه را می شکند و اعتمادها و آرامش ها را بر باد می دهد. اینها حوادث جاری جنگ است. از اینها گذشته، ابهام آینده و در نتیجه ترس و هراس فزاینده همراه جنگ است؛ زیرا افزون بر ترس های جاری، ترس از آن چه معلوم نیست، هم چون هیولایی تمامی دل را در بر می گیرد و هم چون شبحی بر همه جا می نشیند.

آیا از منظر اخلاقی جنگ را می توان جایز شمرد؟ نظریه پردازان جنگ،

۱- ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، محمدحسن لطفی (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸)، ص۱۷.
۲- راجر سالیوان، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰)، ص۵۲.

این سؤال را در قرون متمادی و در فرهنگ های مختلف بررسی کرده اند. به طور کلی در باب کاربرد نیروی نظامی در سیاست بین الملل، دیدگاه های متفاوتی وجود دارد. نظریات مهمی در دهه های اخیر در باب نقش اخلاق در جنگ و درگیری های نظامی مطرح شده است؛ نظریاتی چون رئالیسم سیاسی، جهان وطنی، جنگ مشروع، صلح طلبی و انترناسیونالیسم.

بی تردید، برخی از این تئوری های سیاسی، قابلیت مقایسه با

روابط بین الملل در عصر حضور را دارد و استراتژی سیاسی اسلام با

برخی قرائت های این نظریه ها ناسازگاری ندارد. این نوشتار، بعد از تبیین تفصیلی نظریات عام غربی در باب نقش اخلاق در امور سیاست بین الملل به اخلاق جنگ و صلح در عصر حضور امام معصوم علیه السلام می پردازد و رابطه تئوری های سیاسی غربی در روابط بین الملل را با فقه بین الملل اسلامی بررسی تطبیقی می نماید. در بدو امر توجه به دو نکته مهم، ضروری می نماید:

الف) به طور کلی مبانی فکری ــ نظری اسلام با مبانی فکری ــ نظری تئوری های غربی متفاوت است. اندیشه سیاسی غرب بر محور انسان استوار است، در حالی که اندیشه اسلامی ــ مهدوی بر محوریت خالق هستی مبتنی است و انسان به منزله خلیفه الهی در کانون توجه قرار دارد. تمدن غربی بر تفکیک دین از سیاست پای می فشرد، اما اسلام دین و سیاست را در هم می تند. دغدغه تمدن امروز غرب، آزادی انسان و دغدغه دین، فضیلت و سعادت وی است، در حالی که غرب بر خرد خودبنیاد ابزاری استوار است. مهدویت و اندیشه اسلامی بر عقل همسو با وحی و

عقل غایت مدار مبتنی است. اندیشه مهدوی بر پایه ثنویت در روان آدمی شکل می گیرد؛ انسان دارای روح حیوانی و روح انسانی است. اقتضای روح حیوانی، خودمرکزی و خودپرستی، انحصارطلبی و بی اعتنایی به حقوق دیگران است. این روح، همان است که انسان را به تجاوز و سلطه بر اموال، جان و شرف دیگران سوق می دهد و ستم، دشمنی و جنگ را پدید می آورد و صلح و عدالت را نمی شناسد، ولی روح انسانی، خود را مسئول تأمین سعادت و حفظ حقوق دیگران می داند و گاه در این راه، حتی از مال و جان خود ایثار می کند و گاه خود را قربانی آرمان های الهی و خیرخواهانه و بشردوستانه می نماید.

ب) چنان که در سطور آینده به تفصیل خواهد آمد، نظریه جنگ مشروع و جهان وطنی در دهه های اخیر، از منسجم ترین تئوری ها در باب اخلاق جنگ و صلح در غرب به شمار می رفته است. نظریه جهان وطنی بر ارزش مساوی انسان ها به منزله اعضای جامعه اخلاقی جهانی پای می فشرد و داعیه صلح جهانی دارد و تئوری جنگ مشروع بر آن است که با ارائه معیارهای اخلاقی کاربرد خشونت را بسیار محدود نماید.

اما در واقعیت، هم اکنون رژیم «ارباب و رعیتی» بر جهان حکم فرماست؛ همه باید زیر سایه ارباب قدرت و ثروت، در صلح با آنان به سربرند تا عضوی از این جامعه اخلاقی جهانی به حساب آیند! در اکثر این تئوری ها خشونت و جنگ، جز در موارد خاص، مذموم شمرده شده، اما در عمل، در نیم قرن اخیر نزدیک به ۱۵۰ جنگ با حدود ۲۵ میلیون تلفات رخ داده است!

۱. غرب و اخلاق جنگ و صلح

۱. ۱. تئوری جنگ مشروع

اشاره

۱. ۱. تئوری جنگ مشروع(۱)

نظریه جنگ مشروع، از مشهورترین نظریات سیاسی در باب جنگ است. این نظریه، به گسترش الزامات اخلاقی در کاربرد نیروهای نظامی توسط حکومت ها معتقد است و معیارهایی را فراهم می آورد تا معیّن نماید جنگ در چه شرایطی می تواند از منظر اخلاقی جایز باشد. به عبارت دیگر، تئوری جنگ مشروع، از یک طرف کاربرد نیروی نظامی را برای حفظ دفاع از قوانین بین المللی لازم می شمارد و از طرف دیگر، سعی دارد ضوابط و معیارهای اخلاقی را معیّن کند تا استفاده از آن را محدود و مقید سازد. (۲)

اساس این نظریه بر ارزیابی جنگ به منزله فعلی اخلاقی استوار است، در حالی که برخی از نظریه های بدیل مانند تئوری رئالیسم سیاسی و صلح طلبی، ارزیابی اخلاقی جنگ را جایز نمی شمارند. رئالیست ها معتقدند ارزیابی اخلاقی با جنگ بی ارتباط است و غالب اوقات با منافع کشوری که رهبری جنگ بر عهده اوست، مغایرت دارد. طرف داران فعالیت های صلح طلبانه نیز اعتقاد دارند که ارزیابی جنگ ها از منظر اخلاقی ناممکن است؛ زیرا جنگ یا هر فعالیتی که برای کشتن و صدمه زدن سازمان دهی شود، اخلاقی نیست. صلح طلبان بیان می دارند که اگر ما تنها برخی از موارد جنگ یا خشونت را تقبیح کنیم، در واقع به شکل غیرمستقیم، نهاد جنگ را مشروع جلوه داده ایم.

۱- Just War Theory.

۲- Iain Atack, The Ethics of Peace and War (Edinburgh University Press, ۲۰۰۵) PP. ۶۱-۷۵; Encyclopedia of Ethics, ed: Lawrence. C. Backer and Charlotte. B. Becker (London: Routledge, ۲۰۰۱) V.۲, PP. ۱۷۸۲-۱۷۸۴.

نظریه جنگ مشروع از دو بخش متمایز تشکیل می شود که هریک ضوابط اخلاقی ویژه ای را در باب جنگ ذکر می کند:

۱. ۱. ۱. حقوق جنگ

۱. ۱. ۱. حقوق جنگ (۱)

بخش اول که به «jus ad bellum» شهرت دارد و می توان آن را به «حقوق جنگ» ترجمه کرد، غایات و اهداف جنگ را بررسی می کند و خود دارای شش معیار کلی است: قدرت ذی صلاح، (۲) علت مشروع، (۳) آخرین چاره، (۴) تناسب، (۵) حق طلبی (۶) و موفقیت احتمالی. (۷)

براساس نظریه جنگ مشروع، عزم برای جنگیدن باید توسط یک قدرت یا حکومت مشروع که دارای صلاحیت قانونی است، گرفته شود. در عصر معاصر، دولت به منزله هویت سیاسی حاکم، قدرت مشروع دارد؛ زیرا در عرف سیاسی امروز تنها دولت می تواند زور و خشونت را ابزاری قانونی در بُعد داخلی و خارجی استفاده نماید. اما بر طبق بند ۴۲ منشور سازمان ملل متحد، شورای امنیت سازمان ملل تنها قدرت مشروع برای تصمیم گیری در کاربرد نیروهای نظامی برای حفظ یا ایجاد صلح و امنیت بین المللی است.

نظریه پردازان این تئوری معتقدند که جنگ پدیده ای غم انگیز و هراس ناک است، اما گاهی کشور یا جامعه ای ناچار از آن خواهد بود. برای مثال، می تواند به منظور دفاع از قلمرو جغرافیایی و فرهنگی، حیات

۱- Iain Atack, op.cit, PP. ۶۳-۶۸ / Encyclopedia of Ethics, op.cit P ۱۷۸۳.

۲- Legitmate authority.

۳- Just cause.

۴- Last resort.

۵- Proportionality.

۶- Right intention.

۷- Probable success.

اقتصادی، اتحاد ملی یا حقوق اساسی خویش بجنگد. اگر کشوری به یکی از دلایل فوق مورد تهدید قرار گرفت، به لحاظ اخلاقی برای دفع و خلع سلاح کشور مهاجم، می تواند به جنگ توسل جوید. در حقیقت، دفاع یعنی حمله های بازدارنده علیه نیروهای مهاجم به منظور تضعیف یا نگاه داشتن نیروهای دشمن. دفاع، واکنشی خشونت آمیز به تهدیدی بالفعل یا تهدیدی قریب الوقوع به کشور یا جامعه ای مستقل و سیاسی است. بی گمان اگر مهاجمان خلع سلاح گردند و یا حملات آنان دفع شود، حمله های دفاعی معنا ندارد، اما برخی نظریه پردازان جنگ مشروع، حمله های کیفری یا هجومی را علیه مهاجمانی که خلع سلاح شده اند یا حتی عقب نشینی کرده اند، جایز می شمرند تا مهاجم را از حملات احتمالی در آینده منصرف سازند.

اکثر نظریه پردازان جنگ مشروع، مداخله های صلح طلبانه را نیز جایز شمرده اند. به عبارت دیگر، گاه کشور یا جامعه ای برای یاری رساندن به مردمی که گرفتار جنگ غیرعادلانه اند، به خشونت یا جنگ متوسل می گردد. برای مثال، اگر کشوری به برخی از شهروندان خود یا شهروندان کشور دیگری حمله کند، به لحاظ اخلاقی جایز است که گروهی از داخل همان کشور یا از کشورهای دیگر، به طور عادلانه، برای یاری رساندن به مظلومان مداخله نمایند. اما اگر مداخله های صلح طلبانه به لحاظ اخلاقی جایز باشد، تئوری جنگ مشروع دچار پارادوکسی از درون می گردد؛ آیا مدافعان کشور مهاجم نیز می توانند به جنگ متوسل شوند؟ (۱)

۱- Encyclopedia of Ethics,op.cit, P ۱۷۸۳.

بسیاری از نظریه پردازان معتقدنـد همـان گونه که مـدافعان کشور یـا گروه مورد تهـاجم واقع شـده، به لحاظ اخلاقی مجاز به مداخله هستند، مدافعان کشور مهاجم نیز حق دفاع از خود در برابر حملات را دارند!

برخی اشـکال دیگری را نیز بر این نظریه وارد کرده انـد: اگر تئوری جنـگ مشـروع، جنگ دفاعی یا جنگ مـداخله جویانه را مشـروع می دانـد، بایـد توسل به خشونت و جنگ را به اهداف دیگری نیز جایز شـمارند. سـیاست مداران و مردم جهان از این نظریه انتظار دارند که جواز توسل به خشونت، به منظور نشر، یا دست کم اجتناب از زوال، عقاید دینی و یا ارزش های سیاسی چون دموکراسـی را نیز به آن ها بدهـد و حتی خشونت هایی که بر حسب روابط قـدرت صورت می گیرد، مانند مداخله برای بازگشت توازن قدرت نیز باید به لحاظ اخلاقی مشروع باشد. (۱)

بنابراین، به نظر می رسـد هر هـدفی در این نظریه می توانـد دلیلی منصـفانه برای جنگیـدن باشـد. این امر بیان گر آن است که برای توجیه اخلاقی توسل به جنگ یا خشونت، تنها علل و سبب مشروع و منصفانه کافی نیست و معیارهای دیگری نیز باید در کار باشد.

از مهم ترین معیارهای نظریه جنگ مشروع، آخرین اقدام است. توسل

به جنگ یا خشونت باید آخرین چاره باشد؛ زمانی که همه ابزارهای صلح آمیز تأثیر کارآمد ندارد و تلاش های خشونت آمیز برای رسیدن به اهداف مشروع به شکست می انجامد که البته باید از هر نوع خشونت غیرضروری نیز پرهیز نمود.

۱- Ibid.

در جنگ مشروع، معیار تناسب اهمیت ویژه ای دارد. مراد از معیار تناسب این است که منافع حاصل از جنگ یا دست کم میزان ضرری که توسل به خشونت دفع می کند، باید ارزش مندتر و مهم تر از ضرری باشد که خود جنگ ایجاد می کند.

معیار حق طلبی، پالایش دهنده علل و سبب مشروع در جنگ است. عزم به جنگیدن تنها باید بنابر دلایل مشروع و منصفانه باشد. نظریه جنگ مشروع، اقدامات ایثارگرانه یا قهرمانانه در جنگ را که در خدمت اهداف جامعه نیست، منع می کند. افراد شایسته باید برای توسل به جنگ تصمیم بگیرند و علل مشروعی که ذکر می کنند، باید دلایل واقعی جنگ را نشان دهد. برای مثال، دعاوی افراد یا کشورهایی که به بهانه یاری رساندن به مظلومان به جنگ متوسل می شوند، در حالی که زیر شعار زیبای نجات مستضعفان، اهداف سیاسی خاص و منافع امپریالیستی را دنبال می کنند، پذیرفتنی نیست.

۱. ۱. ۲. حقوق در جنگ

۱. ۱. ۲. حقوق در جنگ (۱)

بخش دوم نظریه جنگ مشروع به «jus in bello» شهرت دارد که به بررسی کاربرد ابزار و روش های کارآمد در جنگ می پردازد. جنگ و خشونت باید عادلانه اجرا گردد و شیوه های به کار گرفته در طول جنگ باید به ملاحظات اخلاقی محدود و مقید گردد. این بخش نیز دو اصل اساسی تمییز یا افتراق (۲) و تناسب (۳) را در بردارد:

۱- Ibid. P ۱۷۸۳; Ian Atack, op.cit. PP ۶۹-۷۴.

۲- Discrimination.

۳- Proportionality.

یکم. اصل تمییز و افتراق نیز مصونیت غیرنظامی ها را در نظر دارد. تنها سربازان دشمن باید مورد هجوم قرار گیرند و اگر آن ها تسلیم و خلع سلاح شدند، نباید مورد هجوم قرار گیرند. کاربرد سلاح های نظامی نباید موجب آسیب رسانی جبران ناپذیر گردد.

دوم. بر طبق اصل تناسب، طراحان جنگ، به کاربرد هر سلاحی در تهاجمات خویش مجاز نیستند و باید بین هدف و ابزار به کارگرفته در جنگ تناسب وجود داشته باشد. این اصل بیان می دارد که چه نوع و چه میزان خشونت برای رسیدن به اهداف مناسب است.

گاه نظریه پردازان تئوری جنگ مشروع به قاعده اضطرار (۱) توسل می جویند. این قاعده بیان می کند که در شرایطی خاص، برای رسیدن به منافع و اهداف مشروع خویش، غیرنظامیان را نیز می توان آسیب رساند. این امر بستگی به میزان اهمیت اهداف مشروع یا منصفانه جنگ دارد. برای مثال، بمباران کردن شهرهای دشمن، گاه تنها تاکتیک عملی و امکان پذیر برای دفع دشمن جلوه می نماید. اما آشکار است که قاعده اضطرار با اجرای عادلانه جنگ کاملاً مغایرت دارد؛ زیرا در این صورت دیگر تفاوتی بین جنگ مشروع و قتل عام مردم وجود ندارد.

مسئله دیگری که مفسران نظریه جنگ مشروع با آن مواجهند، آن است که آیا می توان افرادی را که خود مخالف با جنگ هستند (جنگی خاص) و یا از نظر اخلاقی توسل به جنگ را جایز نمی دانند، به جنگیدن وادار کرد. به بیان دیگر، آیا احضار، تهدید، فریفتن، تهییج و در نهایت اجبار سربازان به

۱- Supreme emergency.

جنگیدن از نظر اخلاقی جایز است؟

بسیاری از مفسران این نظریه چنین کاری را جایز می دانند، اما

به نظر می رسد این کار با اصول اخلاقی چون آزادی و اختیار انسان در تعارض باشد.

۱. ۲. تئوری صلح طلبی

۱. ۲. تئوری صلح طلبی (۱)

گاه از این تئوری به انزواجویی و سیاست گریزی نیز تعبیر می شود. (۲) بر طبق این نظریه، هیچ توجیه اخلاقی برای توسل به جنگ وجود ندارد. برخی مفسران این نظریه هرگونه خشونت بر ضد بشر یا حتی حیوانات و اموال انسان ها را منع می کنند. (۳) این گروه معتقدند که تئوری سیاسی جنگ مشروع، استانداردهای اخلاقی برای به کار بستن خشونت را معیّن می کند، اما هیچ ضمانت اجرایی ندارد. واقعیت این است که هنوز هم ابزارهای کشتار جمعی و شیمیایی در درگیری های نظامی به کار گرفته می شود و بسیاری را کشته و زخمی می کند. صلح طلبان معتقدند که گرچه بسیاری علل و اسباب جنگیدن در نظریه جنگ مشروع، ارزش جنگیدن را داراست، هیچ دلیلی نمی تواند خشونت آگاهانه یا جنگ را توجیه کند.

مفسران این نظریه با تکیه بر دو رکن اساسی دین و اخلاق، هرگونه توسل به جنگ حتی خلع سلاح کردن و بیرون راندن متجاوزان و یا کشتن آن ها را منع می کنند.

۱- Pacifism Theory.

۲- http://www.porsojoo.com.

۳- Encyclopedia of Ethics,op.cit, PP.۱۷۸۵-۸۶; Ian Atack, op.cit. PP ۱۲۵-۱۴۱.

طرف داران این تئوری برای طرد جنگ به دلایل مختلفی تمسک می جوینـد. برخی معتقدند که اصولاً روح آدمی خشونت را برنمی تابـد و زنـدگی مـادی انسـان هـا نیز ارزش منـد است. توسـل به جنگ نه تنها با علایق فطری بشـر ناسازگار است، بلکه نـابودی، فقر و تسـلط حکـومت هـای ظالمـانه را در پی خواهـد داشت. جنـگ و خشـونت به لحـاظ اخلاـقی جـایز نیست؛ زیرا حداقل، باعث ظلم و تعدی به حقوق اقلیتی از شهروندان و گروه های مخالف خواهد شد.

بسیاری از صلح طلبان بیان می دارند که خشونت نظامی، خود بر

اثر خشونت نژادی، جنسی و مالی به وقوع می پیوندد و از طرفی دیگر

خود باعث ایجاد همین خشونت ها می گردد. صلح طلبان حتی اعتدال

در خشونت را نیز جـایز نمی داننـد؛ زیرا معتقدنـد ابرقـدرت هـا به نـدرت می تواننـد دشـمنی فزاینـده و نـابودی غیرعقلاـنی و غیراخلاقی را نظارت نمایند. عشق به خشونت، کینه ظالمانه، مقاومت وحشیانه و در نهایت عشق به قدرت، مبانی اساسی جنگ است. عواملی که آگوستین آن ها را «شرور واقعی» (۱) می نامد.

نظریه پردازان صـلح، کـاربرد ابزارهـا و تاکتیـک هـای غیرخشونت آمیزماننـد اعتصاب، تظاهرات، بایکوت و نافرمانی را برای رسـیدن به هـدف مشـروع پیش نهاد می کنند و برآنند که این گونه فعالیت ها آثار فیزیکی و روانی کمتری از عملیات جنگی دارد.

به طور خلاصه، صلح طلبان عقیده دارند که کارآیی خشونت، درست

۱- Real evils.

برآورد نشده است؛ زیرا اگر جنگی برنده ای دارد، یقیناً بازنده ای هم خواهد داشت که عملیات نظامی خشونت آمیز او با شکست مواجه شده است و حتی در بسیاری از جنگ ها، هیچ یک از طرفین نزاع، هدفی را که با آن سعی در توجیه اخلاقی جنگ داشته اند، به دست نمی آورند و در نهایت، برنده و بازنده آسیب های جدی مادی و روانی می بینند. (۱)

۱. ۳. تئوری واقع گرایی سیاسی

۱. ۳. تئوری واقع گرایی سیاسی (۲)

دکترین رئالیسم سیاسی، نوعی نظریه در باب روابط بین الملل است که بر جنگ به منزله خصیصه اجتناب ناپذیر روابط بین الملل تأکید می ورزد. براساس این دکترین، سیاست بین الملل چند ویژگی اساسی دارد: استقلال دولت، (۳) امنیت یا بقای دولت، (۴) خودیاری (۵) یا ماهیت رقابتی (۶) منافع دولتی و ساختار آنارشی و هرج و مرج نظام بین المللی.

براساس این ویژگی ها، وقوع جنگ اجتناب ناپذیر است و باید کاربرد ملاحظات اخلاقی را در سیاست بین الملل محدود نمود و یا حتی به هیچ گونه رابطه ای بین اخلاق و سیاست بین الملل معتقد نمود. رئالیسم سیاسی معتقد است شرایط هرج و مرج گونه نظام بین المللی، ایجاب می کند که هیچ هنجار یا ارزش اخلاقی، دولت ها را در تعقیب منافع خویش از طریق هر نوع ابزار ضروری برای رسیدن به اهداف محدود ننماید. این ابزار ضروری می تواند کاربرد نیروی نظامی یا توسل به جنگ باشد.

۱- Encyclopedia of Ethics, loc.cit.

۲- Political Realism Theory.

۳- State sovereignty.

۴- State security or survival.

۵- Self-help.

۶- Zero-sum.

واقع گرایان سیاسی، دولت را اساسی ترین واحد سیاسی در نظام بین الملل می دانند و معتقدند هیچ رکن سیاسی دیگری که بتوانـد قـدرت یا مرجعیت خود را بر دولت اعمال کنـد، وجود ندارد. از آن جا که دولت ها متعدد و مسـتقل از یک دیگرند و هیـچ یـک مرجع سیاسـی مـافوق خویش را نمی پذیرنـد، هرج و مرج و آنارشـی، ساختـار اساسـی نظام بین المللی است. منافع اقتصـادی، سیاسـی و نظـامی هر دولتی در عین اسـتقلال در رقـابت بـا منـافع دولت های دیگر است و دولت ها هریک براساس منافع خویش عمل می کننـد. قـدرت تنها معیار در روابط دولت هاست و امنیت ملی که تمامیت ارضـی و بقای هر دولتی را به عنوان یک واحد سیاسـی پایدار در پی دارد، ارزش و هدف اصـلی هر دولتی است. حفظ تمامیت کشور، الزامی اخلاقی اسـت که هرگونه دعاوی اخلاقی دیگر را به حاشـیه می راند و بسط و گسترش منافع هر کشوری، اولین تعهد دولت مردان آن است. از این رو، مارتین ویت (۱) دولت را سازمانی می داند که باید در یک آنارشی بین المللی خود را حفظ کند.

واقع گرایـان، منـافع ملی هر کشوری را در تعـارض بـا منـافع ملی دولت های دیگر می داننـد و به دلیل آشتی ناپـذیری منافع و علایق ملی دولت هـا، قـدرت را مفهومی محوری در عرف واقع گرایی سیاسـی می انگارنـد. از دیـدگاه واقع گرایان سیاسـی، سیاست بین الملل یعنی کوشش برای حفظ یا افزایش قدرت دولت و کنترل یا تضعیف قدرت دولت های دیگر. (۲)

۱- Martin Wight.

۲- Iain Atack, op.cit, PP ۱۱-۱۵.

۰۱ .۴. تئوری بین المللی شدن

۱. ۴. تئوری بین المللی شدن (۱)

نظریه انترناسیونالیسم، همکاری و معاونت بین دولت های جهان را موجب سعادت و برقراری صلح و آرامش و رسیدن به حکومتی جهانی می داند. این نظریه مانند تئوری رئالیسم سیاسی بر نقش اساسی دولت و اصل استقلال دولت در سیاست بین الملل تأکید دارد. اما تفاوت عمده آن با نظریه واقع گرایی سیاسی آن است که رئالیسم سیاسی هنجارها و ارزش های اخلاقی را در درون حکومت ها معتبر می داند و آنان را به فضای سیاست و روابط بین الملل بسط نمی دهد، ولی انترناسیونالیسم معتقد است که هنجارها می توانند از قلمرو داخلی به حوزه بین المللی گسترش یابند و این امر به مکانیسم و ساختار قوانین بین الملل بستگی دارد.

انترناسیونالیسم با تأکید بر اهمیت قوانین بین المللی و نهاد سازمان ملل، معتقد است سازمان ملل می تواند مدیریت نظامی را در

طی درگیری های نظامی و جنگ ها بر عهده گیرد و با ضوابط و قوانین بشردوستانه، صلح و دوستی را برای جوامع به ارمغان آورد. درست همان گونه که دولت ساختاری سیاسی است که در قلمرو داخلی

می تواند به ایجاد و کار بستن قوانین بپردازد، در بُعد بین المللی نیز می تواند چنین نظامی با همکاری دولت های مختلف ایجاد گردد. به عبارت

دیگر، ابرقدرت ها قادرند با همکاری با یک دیگر در ایجاد و بقای صلح و امنیت در ساختار جامعه بین المللی از طریق بسط قوانین مورد توافق، هم کاری کنند.

۱- Internationalism Theory.

قوانین بین المللی از طریق قراردادها و پیمان های مختلف، می توانند مانع کاربرد نیروی نظامی توسط دولت ها گردند، یا دست کم این گونه درگیری ها را می توانند محدود و مقید سازند. (۱)

به طور خلاصه می توان گفت که رئالیست ها بحث از ارزش های اخلاقی را از سیاست بین الملل جدا می کنند و یا تعریف ویژه ای از آن ها در فضای سیاست بین المللی ارائه می دهند، اما انترناسیونالیست ها معتقدند میان دو محیط داخلی و بین الملل جدایی وجود ندارد و قواعد و هنجارهای داخلی را می توان در فضای بین الملل به کار گرفت. اساساً بر مبنای منطق واقع گرایی، ساختار نظام بین الملل از طریق نحوه توزیع قدرت به دست می آید. از این نظر ساختارهای متفاوت، فرصت های نابرابری را در اختیار دولت قرار می دهند و دولت در نظام ساختاری از موقعیت و منزلت معیّنی برخوردار می شود و ایفای نقش آن در درون ساختارهای تعریف شده امکان پذیر است. از سوی دیگر، هر اقدام و رفتار دولت در صحنه بین الملل به قدرت نیاز دارد، لذا کشورهایی که از قدرت بیشتری برخوردارند، توان اقدامات و رفتارهای بیشتری خواهند داشت. (۲) اما در آموزه انترناسیونالیستی بر هنجارهای انسانی و حقوقی تأکید می شود؛ هنجارهایی که دولت ها را موظف می سازند که از اقتدار و حاکمیت ملی

۱- Iain Atack, op.cit. PP ۲۶-۳۰.

۲- درباره دیدگاه رئالیست ها و نقد آن، نک: هانس جی. مورگنتا، سیاست میان ملت ها، حمیرا مشیرزاده (تهران: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین الملل، ۱۳۷۴). - Paul. R.Viotti and Mark, Kaupp, International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism (Newyork: Macmillan Press, ۱۹۸۷).

خود به نفع خیرعام بشری و تقویت نهادهای فراملی بکاهند و خیر خود را در چارچوب منافع عام بشری بنگرند.

۱. ۵. تئوری جهان وطنی

اشاره

۱. ۵. تئوری جهان وطنی (۱)

نظریه جهان وطنی با نظریات بـدیل خویش در باب نقش اخلاق در امر بین الملل اختلاف دارد. نظریاتی مانند رئالیسم سیاسـی و انترناسـیونالیسم بر نقش اساسـی دولت و اصل اسـتقلال دولت در سیاست بین الملل پای می فشرند و دیدگاه های خاصی در باب نقش اخلاق در سـیاست بین الملل دارنـد. البته هر دو نظریه واجد لوازم خاصـی در باب نقش اخلاق در روابط بین المللی هستند و معتقدند امکان محدود کردن کاربرد نیروی نظامی به عنوان خصوصیت اجتناب ناپذیر سیاست بین الملل وجود دارد.

نظریه جهـان وطنی بر این بـاور است که همه انسـان هـا به عنوان اعضـای جـامعه اخلاقی جهانی دارای ارزش یـک سانـنـد. این تئوری بر آن است که به جـای جنـگ و درگیری نظـامی، سپری برای صـلح و راه کارهـای غیرخشونت آمیز در برابر درگیری های اجتماعی و سیاسی باز نماید.

نظریه جهان وطنی دارای ابعاد سیاسـی و اخلاقی ویژه ای است. در بُعـد اخلاقی، در سـنت فلسـفی غرب بر دیـدگاه های نتیجه گرا، (۲) وظیفه گرا (۳)

۱- Cosmopolitanism Theory.

۲- نظریه نتیجه گرا بر این اصـل اسـتوار است که ملاـک اساسـی یـا نهـایی خوب یـا بـدی کـار Consequentialism ،x عبارت است از ارزش غیراخلاقی یا آثار و نتایج به دست آمده از آن. غایت می تواند لذت، سود، کمال و... باشد [ویلیام کی. فرانکنا، فلسفه اخلاق، هادی صادقی (قم: انتشارات مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶)، ص۴۵].

۳- Deontology approaches: نظریه وظیفه گرایـانه اولاًـ و بالـذات به خود فعل بـدون ارزشـی که ایجاد می کنـد و صرف نظر از آثار و نتایـج آن می نگرد. وظیفه گرا معتقد است که عمل یا قاعده عمل می تواند اخلاقاً درست یا الزامی باشد. حتی اگر بیشترین غلبه خیر بر شـر را برای خود شـخص، جـامعه یـا جهـان به وجود نیـاورد. (ویلیام کی. فرانکنا، فلسـفه اخلاق، هادی صادقی (قم: انتشارات مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶)، ص۴۷)

و اصالت حق (۱) استوار است. در بُعد سیاسی نیز بر نقد و ارزیابی

نقش اساسی استقلال دولت در تئوری های سیاسی و روابط بین الملل مبتنی است.

۱. ۵. ۱. مبانی اخلاقی تئوری جهان وطنی

این نظریه بـا تئوری های اخلاق هنجاری (۲) پیونـد می خورد و اخلاق جهانی واحـدی را برای همه انسان ها به عنوان اعضای یک جامعه اخلاقی واحد تجویز می کند.

دیوید هلد (۳) از نظریه پردازان تئوری جهان وطنی می گوید:

جهـان وطنی بر این اصـل تکیه دارد که نوع بشـر به یـک قلمرو اخلاقی واحـد تعلق دارد و در این قلمرو هر فردی به طور یک سـان دارای احترام و ارزش اخلاقی است. به عبارت دیگر، ما انسان ها اعضای یک جامعه اخلاقی جهانی هستیم و همه دعاوی اخلاقی در باب ما باید به طور یک سان و بدون توجه به مرزهای جغرافیایی یا سیاسی و یا فرهنگی اعمال گردد. (۴)

تئوری های اخلاقی جهان وطنی مبتنی بر سه ویژگی مشترک هستند:

۱- rights-based approaches.

۲- Normative ethics : این نظریه در بـاب الزام و راهنمـایی کردن مـا در تصـمیم گیری ها و احکام مربوط به افعال در مـوقعیت هـای خـاص است و در مقابـل اخلاـق توصـیفی قرار دارد. (ویلیـام کی. فرانکنـا، فلسـفه اخلاـق، هـادی صـادقی (قم: انتشارات مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶)، ص ۴۱)

۳- David Held.

۴- Iain Atack, op.cit, P. ۴۰.

مساوات طلبی، (۱) فردگرایی و (۲) جهان شمولی. (۳)

مفسران این نظریه بر این باورند که نظام اخلاقی ایده آلی وجود دارد که همه انسان ها را در بر می گیرد. از این رو، انسان ها در ارتباط با یک دیگر حقوق و وظایفی دارند. این نظریه بر این اصل اساسی استوار است که بشر می تواند از طریق ممارست خرد و عقل، قوانین معتبر اخلاقی جهانی را معیّن نمایـد و این اصول و قوانین عام تا اندازه ای به انسان ها کمک می کنند تا بر تعـارض مبتنی بر علایق و منـافع گروهی یا دولتی آن ها فائق آینـد. اگر این اصول بر خرد خود بنیاد مبتنی باشـد، بشـر (فرد یا گروه) بر اساس آن ها عمل خواهد کرد.

برخی از فیلسوفان اخلاق، رایـج ترین تئوری های اخلاقی فلسـفه غربماننـد سودگرایی، (۴) کانتی گرایی (۵) و تئوری های حقوق طبیعی (۶) را نوعی از نظریات جهان وطنی می دانند.

سودگرایی از مشـهورترین انواع اخلاـق نتیجه گراست. این نظریه، غـایت اخلاق را کسب سود برای بیشترین افراد می دانـد. از دیدگاه سودگرایی، اخلاقی بودن به نتیجه کار بسـتگی دارد و نتیجه کار یعنی منفعت و سود. بنابراین، معیار کلی فعل اخلاقی، ایجاد بیشترین خیر عمومی است.

تئوری های وظیفه گرا که اخلاق کانت نمونه برجسته آن

۱- impartiality (Egalitarianism).

۲- Individualism.

۳- inclusiveness (Universality).

۴- Utilitarianism.

۵- Kantianism.

۶- Natural law.

است، نتیجه گرا نیستند، بلکه معتقدند فعل اخلاقی، فعلی است که دقیقاً منطبق با وظیفه اخلاقی و به انگیزه احترام به همین حکم اخلاقی انجام می شود.

با وجود اختلاف های آشکار اخلاق غایت گرا با اخلاق وظیفه گرا، این نظریه ها در یک امر مهم اشتراک دارند؛ تأیید نوعی اخلاق جهانی برای همه انسان ها از این حیث که به جامعه اخلاقی واحدی تعلق دارند. به بیان دیگر، اصول مطلق و جهانی را بدون توجه به جامعه یا مرزهای جغرافیایی خاص مطرح می کنند.

ایمانوئل کانت فیلسوف اخلاق وظیفه گراست. او معتقد بود که انسان ها، فاعل های اخلاقی مختار و عاقل هستند و از این رو، جایگاه اخلاقی یک سانی دارند. این فاعل های مختار اخلاقی به عنوان اعضای جامعه اخلاقی جهانی، هریک در ارتباط مستقیم با یک دیگرند و وظیفه دارند به یک دیگر خیانت نکنند و به دیگری ضرر نرسانند. قاعده زرین کانت در اخلاق بسیار مشهور است: «تنها بر اساس دستوری عمل کن که در همان حال بتوانی بخواهی که قانونی عام گردد.» (۱) به عبارت دیگر، ما انسان ها هرگز نباید به شیوه ای عمل کنیم که نتوانیم اراده کنیم که ضابطه رفتاری ما به صورت قانونی عام درآید.

دیدگاه سودگرایی نیز مبنای فعل اخلاقی را نتیجه و غایات مترتب بر فعل می داند، اما با تأکید بر اصل بیشترین سود برای بیشترین افراد، ویژگی

۱- Iain Atack, op.cit. P ۴۳. _ برای مطالعه اخلاق کانت، نک: ویلیام کی فرالکنا، فلسفه اخلاق، ص۷۷-۸۳.

جهـانی می یابـد. ما بایـد به گونه ای عمل کنیم که خیر را برای همه انسان ها ــ به طور یک سان و در هر مکانی از کره زمین ــ به حـداکثر برسـانیم. سودگرایی با سه ویژگی اساسـی نظریه جهان وطنی یعنی جهان شـمولی، فردگرایی و برابری تطبیق می کند.

نگرش اخلاقی تئوری جهان وطنی به طور کلی، در بعد داخلی و سیاست بین الملل، بر حقوق بشر تأکید می ورزد. انسان ها به عنوان اعضای جامعه اخلاقی دارای حقوق طبیعی یک سانی هستند.

۱. ۵. ۲. مبانی سیاسی تئوری جهانی وطنی

اشاره

به نظر می رسـد، تئوری جهان وطنی، به منزله نظریه ای اخلاقی، با تأکیدی که بر جهان شـمولی دارد، در چالش با ساختارها و تئوری هـای سیاسـی سـنتی باشـد؛ زیرا نظریه پردازان تئوری جهان وطنی بر ارزش اختیار فرد و تقـدم این ارزش بر ارزش های دیگر تأکیـد دارنـد و برای مثال، کانت معتقـد است انسان به منزله فاعلی اخلاقی بر جامعه تقـدم دارد. اما تئوری های سیاسـی، ساختارهـای سیاسـی موجود را منبع نهایی ارزش می داننـد و بر برتری و تفوق حاکمیت دولتی در روابط بین الملل اصـرار می ورزنـد. دولت محوری در ساختـار نظـام بین الملل، مبنای اساسـی است و این امر تا حـد زیادی مقوله اخلاق و ارزش ها را در سیاست خارجی دولت ها به حاشیه می راند.

آیـا نظریه هـای جهـان وطنی مسـتلزم زوال نظـام بین المللی مبتنی بر دولت نیست؟ پاسـخ نظریه جهان وطنی بر نقش دولت در سیستم بین الملل چیست؟

دیدگاه این نظریه در باب نقش دولت در نظام بین الملل دو گونه تفسیر می شود:

۱. ۵. ۲. ۱. تفسیر سنتی کانتی

نظریه جهان وطنی که بر روابط بین انسان ها به عنوان اعضای جامعه اخلاق جهانی پای می فشرد، می تواند متمم و مکملی برای نظریه انترناسیونالیسم باشد که بر روابط بین دولت ها تأکید می ورزد. جهان وطنی و انترناسیونالیسم، هر دو می توانند از رفتار سودگرایانه دولت ها به طور قانونی و مشروع جلوگیری کنند. برای مثال، در بافت سیاست بین الملل پیمان ها و قراردادهایی را برای احترام به استقلال دولت ها از یک طرف و حفظ و ابقای حقوق بشر از طرف دیگر، وضع نمایند.

کانت در باب نقش دولت در سیاست بین الملل معتقد است که گرچه اخلاق امری مطلق است، هیچ چیز نمی تواند بی اعتنایی ما را به وظایف اخلاقی توجیه کند. با وجود این، وی آگاه به تعارض عقل و خواهش های نفسانی، بر آن بود که همه قوانین اخلاقی به صورت اوامر ظاهر می شوند و دولت، پیش شرط حتمی هرگونه پالایش اخلاقی انسان است. (۱)

در نگرش اخلاقی کانت، خودانگاری، خودمحوری و خودپسندی برآمده از نظام دولت _ ملت وجود ندارد و فاصله میان محیط داخلی و خارجی از میان برداشته می شود. همه ملت ها و دولت ها تابع سرنوشتی واحدند و خیر عام جانشین منافع و مصلحت های ملی گرایانه است.

در اندیشه کانت، رفتار و اقدامات افراد بر حسب انجام وظیفه صورت

۱- راجر سالیوان، اخلاق در فلسفه کانت، ص ۵۱ -۶۱.

می گیرد و تا به وظیفه عمل می شود، فرد بافضیلت به شمار می رود. اساس تکلیف، امری اخلاقی است و انسان برای نیل به کمال، وظیفه دارد سعادت دیگران را نیز برای نیل به سعادت خویش، به گونه غایتی الزام آور لحاظ کند:

وظیفه اخلاقی برای ایجاد سعادت دیگران این است که غایات دیگران را غایات خویش بدانیم، البته تنها تا آن جا که این غایات غیراخلاقی نباشند. (۱)

کانت در مقاله خود تحت عنوان «صلح پایدار»، (۲) بسط فدراسیون دولت های دموکراتیک و مطیع قانون را بهترین راه دست یابی به صلح جهانی می داند و معتقد است که همان نفع شخصی که افراد را از وضع طبیعی به جامعه قانون مند هدایت کرد و سرانجام به ارزش ها و اخلاق ره نمون شد، نظام بین المللی را نیز به سمت فدراسیون بین المللی سوق خواهد داد.

کانت در پروژه «صلح پایدار» بر قانون جهان وطن گرایانه یا قانون مردم تکیه می کند؛ قانونی که ما را به همه افراد بشر و نه صرفاً شهروندان خویش، متعهد و موظف می سازد. او برای رسیدن به صلح پایدار جهانی، حکومت قانون را در سه سطح مطرح می کند: جمهوری، (۳) بین المللی (۴) و

۱- بروس اونی، نظریه اخلاقی کانت، علی رضا آل بویه (قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱)، ص۲۴۷.

۲- Perpetual Peace.

۳- Republican.

۴- International.

جهان وطنی. (۱)

مـارتین ویت برای تبیین ارتباط این سـطوح از سه دایره هم مرکز بهره می جویـد: دایره درونی دولت است که بر قوانین داخلی در قلمرو داخلی خـویش حکـومت می کنـد، دایره دوم کـه دایره اول را احـاطه کرده، جـامعه بیـن المللی است که بر قـوانین و حقوق موضوعه تأکیـد می کنـد و دایره سوم که دو دایره دیگر را احاطه می کند، نظریه جهان وطنی است که بر حقوق طبیعی همه انسان ها تکیه می زند. بنابراین، قوانین موضوعه جامعه بین الملل و قوانین محدود دولت های خاص، برای کام یابی نظریه جهان وطنی ضروری به نظر می رسند، اما قانون جهان وطن گرایانه بر آن ها برتری دارد. (۲)

۱. ۵. ۲. ۲. تفسیر صلح جویی انسان دوستانه رادیکال

۱. ۵. ۲. ۲. تفسیر صلح جویی انسان دوستانه رادیکال (۳)

گاه نظریه جهان وطنی به شـکلی تفسـیر می شود که با صلح طلبی بشردوستانه انقلابی پیوند می خورد. این نظریه بر تحریم هر نوع خشونت در حیـات انسـانی در هر شـرایطی مبتنی است. براسـاس این دیـدگاه، دولت به منزله ساختاری سیاسـی، شـبکه ای است که برای خشونت سیاسی، سازمـان دهی می شود و از آن جـا که بـا حقوق اساسـی افراد به منزله اعضـای جـامعه جهانی اخلاقی در تضاد است، منفور و مطرود به شمار می رود. (۴)

به طور خلاصه می توان بیان نمود که دو تفسیر نظریه سیاسی

۱- Cosmopolitan.

۲- Iain Atack, op.cit, P ۴۸.

۳- Revolutionary humanitarian Pacifism.

۴- Iain Atack op.cit. PP ۷۶-۸۰.

جهان وطنی، نه تنها با یک دیگر اختلاف دارند، بلکه این نظریه، دارای ساختار متناقضی در باب نقش دولت به منزله شکلی از سازمان سیاسی است. از منظر تفسیر سنتی کانتی، دولت نهادی سیاسی و لیبرال _ دموکرات است که می تواند به ایجاد یا به کار بستن قانون بپردازد و این قوانین می توانند از قلمرو داخلی به قلمرو بین المللی گسترش یابد و از منظر تفسیر صلح طلبانه رادیکال، دولت نهاد سیاسی خشونت آمیزی است که با حقوق انسانی افراد به منزله اعضای جامعه جهانی در تعارض است.

۱. ۵. ۳. نظریه جهان وطنی و جنگ

تئوری جهان وطنی، قلمرو اخلاق را فراتر از مرزهای جغرافیایی کشورها می داند. از آن جا که حفظ و بسط آرمانی مشترک بین انسان ها، به منزله اعضای جامعه جهانی اخلاقی، در متن جنگ و درگیری نظامی، کاری بس دشوار است، به نظر می رسد جنگ حتی با اهداف مشروع و منصفانه، در چالش با این نظریه باشد.

دیدگاه نظریه جهان وطنی در باب جنگ، بستگی تام به مبانی اخلاقی و سیاسی این نظریه دارد. برای مثال، اگر نظریه پرداز این تئوری به لحاظ اخلاقی وظیفه گرا باشد و در بُعد سیاسی صلح طلبی افراطی را بپذیرد، هرگونه کشتن و صدمه زدن آگاهانه را منع می کند. اما اگر نتیجه گرا و سودگرا باشد و هدف اخلاق را کسب بیشترین سود برای بیشترین افراد بداند، جنگ مشروع را در شرایطی خاص می پذیرد و می تواند مانند کانت وظیفه گرایی باشد که با تکیه بر تفسیر سیاسی سنتی به جای ترویج

خشونت، بر هنجارهای انسانی و حقوقی تأکید کند؛ هنجارهایی که دولت ها را موظف می سازد از اقتدار و حاکمیت ملی خود به نفع خیرعام بشری بکاهند.

بر این اساس، معضلات گسترده انسان ها در عرصه بین المللی از صورت بندی و ساختار جهانی ناشی است و اصلاح ساختاری در قلمروهای حقوقی و سیاسی، نه تنها مسائل جهان سیاست را سامان می بخشد، بلکه سیاست جهان را نیز اخلاقی می کند. این ساختار در قالب حکومت جهانی و مشارکت همه جانبه دولت ها در ساخت آن امکان پذیر است، به گونه ای که توزیع قدرت در آن به صورت عادلانه صورت گیرد و فرد و دولت سعادت دیگران را نیز همانند سعادت خود دانند. به نظر می رسد در وضعیت کنونی که جهان در حالت وابستگی های متقابل اقتصادی، اجتماعی و سیاسی به صورت متقارن یا نامتقارن قرار دارد، بیش از هر زمانی حرکت به سمت تحقق بخشیدن به ایده های انسانی در سطح اخلاق و ارزش های انسانی تقویت شده است؛ از طرفی، مسائل بشری مانند تبعیض و بی عدالتی، جنگ و بی ثباتی، جنایت، مواد مخدر و... جهانی شده و اقدامات جمعی جهانی برای رفع آن ها ضروری است و از سوی دیگر، جهان در عصر فرا اطلاعات بیش از هر زمانی به هم تنیده و آگاهی های ملت ها به مسائل سیاست بین المللی افزایش یافته است و این امر می تواند زمینه های توجه به اخلاق و تقدم یافتن آن به سیاست را تقویت نماید و بشر را به آرزوی دیرینه اش یعنی ساخت جامعه جهانی بر مبنای عدالت و برابری نزدیک سازد.

۲. اخلاق جنگ و صلح در اسلام

اشاره

در سال های اخیر، به ویژه بعد از حادثه یازده سپتامبر سال ۲۰۰۱، توجه سیاست جهانی معطوف به اسلام و مسئله جهاد و جنگ شده است. در این زمینه، سعی می شود جهاد را با مفهوم قرون وسطایی «جنگ مقدس» (۱) مترادف بپندارند؛ زیرا هر دو بر مبنای انگیزه های دینی به وقوع می پیوندند. جنگ های مقدس معمولاً به هدف ستیز خداپرستان علیه کفاری صورت می گرفت که تصور می شد بر ضد خدا قیام کرده اند، اما در واقع، هدف از این جنگ ها تحمیل اعتقادات دینی یک قوم یا ملت بر دیگران بود.

واقعیت آن است که مفهوم جهاد با جنگ مقدس تفاوت ماهوی دارد. جهاد، ستیز علیه ظلم، بی عدالتی و شرور است. جهادستیزی برای دفع تجاوز نیروهای ددمنش و برای کسب صلح و عدالت به شمار می رود و هرگز در جهت تحمیل اعتقادات دینی هدایت نمی گردد. در هیچ یک از منابع معتبر دینی اعم از قرآن و حدیث، از جهاد به جنگ مقدس تعبیر نشده است. (۲)

مهم ترین مشخصه حکومت جهانی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ایجاد عدالت است و عدالت جهانی در زیر سایه صلح جهانی میسور است؛ صلحی پایدار که بر سراسر جهان سایه افکند. نکته مهم آن است که صلح در اسلام به معنای فقدان جنگ نیست، بلکه صلح به معنای فقدان ظلم، بی عدالتی، فساد و استبداد است. صلح واقعی در اسلام تنها زمانی امکان می پذیرد که

۱- Holy war.

۲- Abdul Jalil Sajid, Islam and Ethics of War and Peace, (http://www.preparingforpeace.org (۲۵May ۲۰۰۶).

عدالت چیره گردد.

در فرهنگ اسلامی حتی بین مفهوم «جهاد» با «قتال» نیز تفاوت وجود دارد.

در شرایطی که خشونت از بارزترین ویژگی های عصر معاصر است، اسلام بر تقدس حیات تأکید می ورزد. قرآن کریم، کشتن یک انسان بی گناه را مانند نابودی کل بشر می داند (۱) و همه اشکال حیات را محترم می شمارد.

بر طبق سخن خداوند در قرآن کریم، اولین و بالاترین حقی که خداوند به انسان ها اعطا فرموده، حق حیات صلح آمیز است. در قوانین اسلامی به قدری بر اهمیت حق حیات تأکید شده که نه تنها کشتن و صدمه رساندن به دیگران، بلکه از خودکشی و صدمه زدن به خود نیز نهی شده است. (۲)

به صراحت می توان ادعا نمود که اسلام دین صلح است. نام «صلح» با نام «اسلام» آمیخته است. «اسلام» به معنای صلح و تسلیم است. آموزه های این دین بر صلح طلبی، یاری و احترام انسان ها به یک دیگر، صرف نظر از فرهنگ، زبان، نژاد و یا دین خاص، پای می فشرد. هر مسلمانی موظف است در اولین برخورد با دیگران «سلام» کند و سلام یعنی آرزوی صلح و امنیت برای دیگری. ختام نماز هر مسلمانی، طلب و دعای صلح و امنیت برای همه مسلمانان است. تابلویی که قرآن کریم از چهره رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ترسیم می نماید، این چنین است:

۱- سوره مائده، آیه ۳۱؛ سوره انعام، آیه ۱۵۱؛ سوره إسراء، آیه ۳۳.

۲- سوره نساء، آیه ۲۹.

«فَبِمَا رَحمَهٍ مِنَ اللهِ لِنتَ لَهُم وَ لَو كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ القَلبِ لانَفضُّوا مِن حَولِكَ»؛ (۱)

پس به [برکتِ] رحمت الهی، با آنان نرمخو [و پُر مِهر] شـدی، و اگر تندخو و سـخت دل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می شدند.

و یا در جای دیگر می فرماید:

«لَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ»؛ (۲)

قطعاً، برای شـما پیامبری از خودتان آمد که بر او دشوار است شما در رنج بیفتید، به [هدایت] شما حریص، و نسبت به مؤمنان، دلسوز مهربان است.

سیره عملی پیامبر در صدر اسـلام، چهره صـلح جویانه این دین را مشـخص می نماید. پیامبر صـلی الله علیه و آله و سلم در بدو تأسـیس حکومت اسـلامی، هم زیستی مسالمت آمیز با یهود ساکن مدینه را در نظر داشـتند. ایشان در ضـمن قراردادها و پیمان هایی که بین مهاجران و انصار در مدینه (مانند پیمان مواخات) بسته شد، پیمان هایی را بین مسلمانان و یهودیان منعقد ساختند. این قراردادها در باب اعتقادات و اعمال دینی یهودیان نبود. آنان در کیش خود آزاد بودنـد. پیامبر صـلی الله علیه و آله و سـلم یهود و مسـلمان را امتی واحـد نامیـد که می تواننـد در سایه عـدالت و امنیت دولت اسـلامی زنـدگی کنند. در متن پیمان ها و قراردادهـا، مسـلمان و یهود متعهـد می شدنـد که به یـک دیگر آسـیب نرساننـد، از مرزهای کشور اسـلامی حفاظت کننـد و با مشرکان علیه

۱- سوره آل عمران، آیه ۱۵۹.

۲- سوره توبه، آیه ۱۲۸.

دولت جدید هم کاری ننمایند. جنگ هایی که در صدر اسلام با یهودیان به وقوع پیوست، همگی به دلیل نقض این قراردادها و پیمان شکنی یهود بود. برای مثال، بعد از جنگ بدر، یهود بنی قینقاع که نبض اقتصادی مدینه را در دست داشت، به جنگ سرد تبلیغاتی روی آورد و با نشر شعارهای زننده و اشعار توهین آمیز، پیمانی را که با پیامبر بسته بود، نقض کرد و در این باره به عرض و ناموس زن مسلمانی توهین نمود. (۱) یهود بنی قریظه نیز در جریان جنگ احزاب با دشمنان هم پیمان شد و جو داخلی شهر مدینه را به اغتشاش کشید. (۲) همین امر درگیری نظامی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را با آنان سبب شد. اما حتی با وجود پیمان شکنی، خداوند مسلمانان را در صورت تسلیم شدن یهودیان به صلح دعوت نمود:

«وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»؛ (۳)

و اگر به صلح گراییدند، تو [نیز] بدان گرای و بر خدا توکّل نما که او شنوای داناست.

روابط بین المللی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در صدر اسلام با حکومت مسیحی نشین حبشه نمونه گویای روابط صلح آمیز بین المللی اسلام است. به دستور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، برخی مسلمانان به رهبری جعفربن ابی طالب و به دلایل مختلف به کشور حبشه پناهنده شدند. نجاشی حُسن نیت کامل خویش را در قبول پناهندگان سیاسی نشان داد. این روابط حسنه با دولت حبشه، سال ها هم چنان ادامه یافت، گرچه حبشیان بر اعتقادات دینی خویش

۱- جعفر سبحانی، فروغ ابدیت (قم: انتشارات دانش اسلامی، ۱۳۶۳)، ج ۱، ص ۵۳۳ - ۵۳۰.

۲- جعفر سبحانی، فروغ ابدیت (قم: انتشارات دانش اسلامی، ۱۳۶۳)، ج ۲، ص ۱۳۳- ۱۳۰.

۳- سوره انفال، آیه ۶۱.

هم چنان راسخ بودند. (۱)

اسلام همواره تأکید دارد که پیروانش با پیروان ادیان دیگر به نرمی سخن گویند:

«لَا ینْهَاکُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِینَ لَمْ یقَاتِلُوکُمْ فِی الدِّینِ وَلَمْ یخْرِجُوکُم مِّن دِیارِکُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَیهِمْ إِنَّ اللَّهَ یحِبُّ الْمُقْسِطِینَ»؛ (۲)

[امّا] خدا شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده

و شما را از دیارتان بیرون نکرده اند، باز نمی دارد که با آنان

نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا خدا دادگران را

دوست می دارد.

جهاد از ریشه فعل «جَهَدَ» به معنای هر نوع کوششی است که تقویت حق و تضعیف باطل و اقامه حق و دفع باطل را در برداشته باشد. جهاد به معنای نهایت کوشش یک فرد یا گروه در مبارزه علیه ظلم، شر و بی عدالتی است. این تلاش دارای ابعاد و مراحلی است. مرحوم مجلسی در بیان اقسام جهاد به نقل از راغب اصفهانی می نویسد:

الجِهاد ثلاثه أضرب؛ مجاهده العدوّ الظاهر و مجاهده الشیطان و مجاهده النفس و تدخل ثلاثتها فی قوله تعالی: «وَجَاهِدُوا فِی اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ»؛ (۳) «وَجَاهِدُواْ بِأَمْوَالِکُمْ وَأَنفُسِکُمْ فِی سَبِیلِ اللّهِ»؛ (۴) «إِنَّ الَّذِینَ آمَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِی سَبِیلِ اللّهِ»؛ (۵) و قال صلی الله علیه و آله و سلم : جاهدوا

۱- جعفر سبحانی، فروغ ابدیت (قم: انتشارات دانش اسلامی، ۱۳۶۳)، ج۲، ص ۳۲۰ -۳۱۰.

۲- سوره ممتحنه، آیه ۸.

۳- سوره حج، آیه ۷۸.

۴- سوره توبه، آیه ۴۱.

۵- سوره انفال، آیه ۷۲.

أهوائكم كما تجاهدون أعدائكم، و المجاهده تكون باليد و اللسان؛ قال صـلى الله عليه و آله و سـلم : جاهدوا الكفّار بأيديكم و ألسنتكم. (۱)

بنابراین، جهاد می تواند شخصی (جهاد با نفس)، لسانی یا جهاد فیزیکی باشد و به گفته پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، بالاترین جهاد و سخت ترین جهاد، جهاد با نفس است.

در حدیث ذیل نیز به بیان دیگر، به انواع و مصادیق جهاد اشاره

شده است:

.... عن فضيل بن عِياض، عن أبی عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الجهاد، أسنّه هو أم فريضه؟

فقال: الجهاد على أربعه أوجُه: فجِهادان فرضٌ و جِهاد سنّه لايقام إلّا مع فرض، و جهاد سنّهٌ:

فأمّا أحـد الفرضـين فمجاهـده الرجل نفسه عن معاصـى الله عزّوجلّ، و هو من أعظم الجِهاد، و مجاهده الذين يلونكم من الكّفار فرض. و أمّا الجهـاد الـذی هو سـنّه لايقـام الّا مع فرض، فـإنّ مجاهـده العـدوّ فرض على جميع الاُـمّه و لو تركوا الجهـاد لأتاهم العـذاب، و هـذا هو من عـذاب الاُمّه، و هو سـنّه على الامام أن يأتی العدوّ مع الأمه فيجاهدهم، و أمّا الجهاد الذی هو سـنّه، فكّل سنّه أقامها الرجل و جاهد فی إقامتها و بلوغها و إحيائها، فالعمل و السعی فيها من أفضل الأعمال، لأنّه أحيی سنّه، قال النّبی صلی الله عليه و آله و سلم : من سنّ سنّه حسنه فله أجرها و أجر من عمل بها من غير أن ينتقص من اُجورهم شیء؛ (۲)

از امام صادق علیه السـلام درباره جهاد سؤال شد که آیا مسـتحب است یا واجب؟ حضـرت فرمودند: جهاد بر چهار قسم است، دو قسم آن واجب؛ یک قسم آن مستحبی که با واجب همراه است و یک

۱- علامه مجلسی، بحارالأنوار، ج۶۵، ص ۳۷۰.

۲- علامه مجلسی، بحارالأنوار، ج۹۷، ص۲۳.

قسم هم مستحب.

اما در جهاد واجب، یکی جهاد انسان با نفس خویش از ارتکاب معصیت خداوند است که از بزرگ ترین جهادها به شمار می آید و دیگری جهاد با کفار است. اما جهاد مستحبی که اقامه اش با جهاد واجب همراه است، جهاد با کفار است که واجب به شمار می رود و ترک آن عِقاب دارد، ولی بر امام مستحب است که همراه مردم با کفار بجنگد. اما جهاد مستحب، انجام هر سنتی است که مرد در برپایی و بارور ساختن و احیای آن تلاش می کند.

همانا انجام دادن و تلاش در اقامه آن از بزرگ ترین کارهاست؛

زیرا او سنتی را زنده کرده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: هرکه سنت نیکویی بر جای نهد، علاوه بر پاداش آن، پاداش هرکه را به آن عمل کند نیز خواهد دید، بدون آن که از اجر عاملان به آن کاسته شود.

جهاد از مهم ترین آموزه های قرآن به شمار می رود. بر هر مسلمانی واجب است با ستیزی همه جانبه با تمام قوای خویش اعم از عقلانی، فیزیکی، لسانی، اخلاقی و مالی، در راه خدا جهاد کند. از این رو، جهاد در اسلام ضرورتاً عملی خشونت آمیز نیست، بلکه در حقیقت ستیزی همه جانبه در راه خداست که می تواند به شیوه های مختلف اعمال گردد. از روشن گری و بیّنات گرفته تا فریادگری و افشاگری و امر به معروف و نهی از منکر تا پنهان کاری و تقیه و از آن جا تا قتال و جنگ و قیام و رویارویی. از این جا تفاوت جهاد با قتال نیز روشن می گردد. قتال در راه خدا، آخرین چاره و سنگین ترین مرحله جهاد است. تا انسان با زبان و نطق و تحلیل، معرفت و بینشی در نیفکنده و ارشادی نکرده، حق امر و نهی ندارد. نکته مهم تر،

گذشته از ارشاد، عنصر نصیحت و دل سوزی است؛ دعوت به حق نه از روی ادای تکلیف بل باید از روی محبت، نصیحت و دل سوزی باشد. سخن، تنها انتشار اندیشه ها نیست؛ اندیشه هایی به گوش و دل راه می یابد که همراه نرمش، نصیحت، مهربانی و دل سوزی باشد. خداوند می فرماید:

«فَقُولَا لَهُ قَوْلاً لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يخْشَى»؛ (۱)

و با او سخنی نرم گویید، شاید که پند پذیرد یا بترسد.

قرآن کریم بالاترین شکل جهاد را «قتال» می داند. اما نباید تصور کرد قتال عملی تجاوزگرانه برای کسب منافع مادی و دنیوی و یا تحمیل اعتقادات دینی است. قتال وظیفه ای الهی است. قتال فی سبیل الله، وظیفه انسانی است که با هدایت وحی همراه شده، به بینش و معرفتی رسیده و با شیطان نفس، جهاد کرده است، از سطح غرایز برخاسته و عمل به تکلیف را در برنامه خویش دارد. قرآن کریم تأکید می کند که مسلمانان باید با کسانی که با آن ها می جنگند، پیکار کنند، اما در آیات متعددی نیز بر این امر تأکید دارد که مسلمانان نباید به دیگران تجاوز کنند و اعتقادات دینی خویش را تحمیل نمایند. هر شکلی از تغییر کیش اجباری در اسلام ممنوع است:

«لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»؛ (۲)

در دین هیچ اکراهی نیست.

از نظر قرآن، اگر غیر مسلمانان، خواهان صلح باشند، مسلمانان نیز برای

۱- سوره طه، آیه ۴۴.

۲- سوره بقره، آیه ۲۵۶.

دست یابی به آن باید تلاش کنند. (۱) قرآن کریم، مسلمانان را توبیخ می کند؛ زیرا آنان برای اقامه صلح و دفع استبداد و ظلم قتال نکرده اند.

«وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَـٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا»؛ (۲)

و چرا شما در راه خدا [و در راه نجاتِ] مردان و زنان و کودکان مستضعف نمی جنگید؟ همانان که می گویند: «پروردگارا، ما

را از این شهری که مردمش ستم پیشه اند بیرون ببر و از جانب

خود برای ما سرپرستی قرار ده، و از نزد خویش یاوری برای ما تعیین فرما.»

بر طبق آیه شریفه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»، جهاد با مفهوم «جنگ مقدس» درکاربرد قرون وسطایی اش سنخیتی ندارد. علاوه بر قرآن، در سنت اسلامی نیز مفهوم «جنگ مقدس» جایگاهی ندارد. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پس از غزوه بدر که نقش بسزایی در بقای امت اسلامی داشت، فرمودند که شما از جهاد اصغر به سوی جهاد اکبر بازگشته اید و آن گاه که از ایشان درباره جهاد اکبر پرسیدند، ایشان فرمود: آن جهاد با نفس اماره است. (۳)

از دیرباز در بین فقهای سنتی اسلام مرسوم بوده که جهان را به دو اردوگاه «دارالکفر» و «دارالاسلام» تقسیم می کرده اند. رابطه حکومت اسلامی با دارالکفر (سرزمینی که حاکم و اکثر شهروندان آن کافر هستند و قوانین

۱- سوره انفال، آیه ۶۱.

۲- سوره نساء، آیه ۷۵.

۳- سیدحسین نصر، قلب اسلام، مصطفی شهید آیینی (تهران: انتشارات حقیقت، ۱۳۸۳)، ص ۳۱۶.

جاری در آن قوانین غیراسـلامی است) در زمانی که با اسـلام و مسـلمین دشـمنی نداشته باشند، رابطه مسالمت آمیز و براساس احترام متقابـل است. (۱) «دارالحرب» به سـرزمینی اطلاـق می شود که کفاری که در آن سـکونت دارنـد، با اسـلام و مسـلمین دشـمنی دارند که در این صورت در شـرایط خاص، مثلاً توانایی تسلیحاتی و جسمی رزمندگان اسلام، وجود امام معصوم علیه السلام، دعوت کفار به اسلام و امتناع آن ها از پذیرش آن، آغاز جنگ از طرف کافران، جنگ با آن ها مشروعیت دارد. (۲)

تقریباً بیشتر فقهـای اهـل تسـنن به ویژه در عصـر حاضـر، جهاد را تنها زمانی مشـروع می داننـد که نه ابتـدایی (مهاجمی) بلکه دفاعی باشد. به عبارت دیگر، هرگاه کیان امت اسلامی به خطر افتد، بر کل مسلمانان واجب است که به جهاد برخیزند. (۳)

دیدگاه مشـهور فقهای شـیعه نیز در باب روابط بین المللی اسـلام، بر ترک جنگ است و جهاد ابتدایی، مشروط به شرایط ویژه ای است که شرط حضور امام معصوم علیه السلام به منزله قدرتی مشروع و شایسته، از جمله آنهاست.

به نظر نگارنده، تقسیم جهاد به جهاد ابتدایی و دفاعی و تعیین مصادیق این دو نوع جهاد، کاری بس دشوار است. اگر جهاد را ستیزی همه جانبه علیه ظلم، استبداد، بی عدالتی و در جهت ایجاد صلح و امنیت معنا

۱- نـک: سـیدنورالدین شـریعتمدار جزایری، «فقه و روابـط بین الملـل»، نشـریه علـوم سیاسـی (فصـل نـامه تخصصـی دانشـگاه باقرالعلوم()، سال نهم، ش۳۶، زمستان ۱۳۸۵، ص۱۹-۳۴.

۲- شیخ محمدحسن نجفی، جواهرالکلام (تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه، بی تا)، ج۲۱، ص۴۹.

۳- سیدحسین نصر، قلب اسلام، ص۳۲۰-۳۱۹.

کنیم، به نظر می رسد تقسیم آن به ابتدایی و دفاعی وجهی ندارد. اگر مراد از جهاد ابتدایی، حمله تهاجمی برای تحمیل اعتقادات دینی است، این امر با نص صریح آیه شریفه قرآن «لَا إِکْرَاهَ فِی الدِّینِ» ناسازگار است و اگر مراد از آن ستیز همه جانبه علیه ظلم در جهت گسترش عدالت است، هر قدرت شایسته ای، اعم از امام معصوم یا نایب خاص و عام ایشان، برای این کار مشروعیت دارد و مقید کردن آن به حضور امام معصوم با اطلاق آیات قرآن در این باب سازگار نیست. (۱)

به جرئت می توان ادعا نمود که در هیچ یک از آیه های قرآن کریم ایده جنگ و قتال به نحو مطلق بیان نشده است. قتال در اسلام به قوانین سخت و بازدارنده ای مقید و محدود است. قوانین بین الملل اسلام در باب جنگ، بسیار فراتر از معیارهای «jusad bellum» و «jus in bello» در تئوری جنگ مشروع است. تفاوت اساسی الزامات اخلاقی در فقه بین الملل اسلام با قوانین بین المللی غربی در باب جنگ در آن است که قوانین بین المللی فاقد حقی الهی اند که تأثیر عملی آن ها را تضمین کند. به همین دلیل، اندیشه وران فلسفه سیاسی به تئوری های صلح طلبانه رادیکال گونه و انتزاعی پناه برده اند. در تئوری سیاسی اسلام، اعتقاد به خدا و اخلاص در عمل، ضامن اجرایی مهمی در عمل و فعل اخلاقی مسلمانان است.

آموزه های نظامی اسلام، فرماندهان و سپاهیان را به اخلاق و رعایت

۱- برخی از فقهای معاصر قائل به جواز جهاد ابتدایی در عصر غیبت امام معصوم هستند [نک: آیه الله شیخ محمد مؤمن، کلمات سدیده فی مسائل جدیده (قم: انتشارات مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق)، ص۳۵۷ - ۳۱۸].

عواطف و احساسات فطری بشری توصیه نموده و در شرایط سخت جنگ سربازان را از انجام رفتارهای غیراخلاقی باز می دارد. در آیات و احادیثی که «حقوق در جنگ» را بیان می نماید، نکته های بسیار جالب توجهی وجود دارد که نشان دهنده نمادهای اخلاقی و فضیلت انسانی در جنگ است. در این مختصر می توان به نمونه های اندکی از آن ها اشاره نمود:

۲. ۱. لزوم اخلاص در جنگ

از آن جا که جهاد در اسلام عبادت محسوب می شود، مجاهدان باید به قصد تقرب به خدا و جلب رضایت حق تعالی مجاهده کنند. از این رو، جهاد با هر قصد و نیت دیگری باطل است و اگر کسی با نیت و هدف غیرالهی کشته شود، شهید نیست:

عنه]جعفر بن محمد[علیهما السلام أنّه سئل عن قول الله: «إِنَّ اللّهَ اشْتَرَی مِنَ الْمُؤْمِنِینَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّهَ یُقَاتِلُونَ فِی سَبِیلِ اللّهِ فَیَقْتُلُونَ وَیُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَیْهِ حَقًّا فِی التَّوْرَاهِ وَالإِنجِیلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَی بِعَهْدِهِ مِنَ اللّهِ فَاسْتَبْشِرُواْ بِبَیْعِکُمُ الَّذِی بَایَعْتُم بِهِ وَذَلِکَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِیمُ». (۱)

هذا لکلّ من جاهد فی سبیل الله أم لقوم دون قوم؟ فقال ابوعبدالله جعفر بن محمد علیهما السلام : إنّه لمّا نزلت هذه الآیه علی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم سأله بعض أصحابه عن هذا فلم یُجبه، فأنزل الله علیه بعقب ذلک: «التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِینَ». (۲) فأبان الله بهذا صفه المؤمنین الذین اشتری منهم أموالهم و أنفسهم، فمن أراد الجنّه

۱- سوره توبه، آیه ۱۱۱.

۲- سوره توبه، آیه ۱۱۲.

فلیجاهـد فی سبیل الله علی هذه الشـرائط، و إلّا فهو فی جمله من قال رسول الله صـلی الله علیه و آله و سـلم : ینصـرالله هذا الدین بقوم لاخَلاق لهم فی الآخره؛ (۱)

از امام صادق علیه السلام درباره این فرموده خداوند سؤال شد:

«در حقیقت، خدا از مؤمنان، جان و مال شان را به [بهای] این که بهشت برای آنان باشد، خریده است؛ همان کسانی که در راه خـدا می جنگنـد و می کُشـند و کشـته می شونـد. [این] به عنوان وعـدهٔ حقّی در تورات و انجیل و قرآن بر عهدهٔ اوست. و چه کسـی از خدا به عهد خویش وفادارتر است؟ پس به این معامله ای که با او کرده اید شادمان باشید و این همان کامیابی بزرگ است.» که آیا در شأن تمام مجاهدان در راه خداست یا مخصوص عِدّه خاصی است؟

حضـرت فرمودند: هنگامی که این آیه بر رسول خدا نازل شد، عده ای از اصحاب همین سؤال را پرسیدند ولی پیامبر به آن ها جواب نـداد تـا این که این آیه نازل شـد: «[آن مؤمنان،]همان توبه کننـدگان، پرسـتندگان، سـپاس گزاران، روزه داران، رکوع کننـدگان، سـجده کنندگان، وادارندگان به کارهای پسـندیده، بازدارندگان از کارهای ناپسـند و پاسداران مقررات خدایند و مؤمنان را بشارت ده!» که در آن خداوند صـفت مؤمنانی که مال و جانشان را می خرد تبیین فرموده است. پس هرکه خواسـتار بعثت است با این شـرایط در راه خدا جهاد کند وگرنه در شـمار کسانی خواهد بود که رسول خدا صـلی الله علیه و آله و سـلم درباره آن ها فرمود: خداوند این دین را به وسیله کسانی که هیچ بهره ای از آخرت ندارند، پیروز می گرداند.

۱- علامـه مجلسـی، بحارالأنوار، ج۹۷، ص۴۸؛ قاضـی نعمـان مغربی، دعـائم الاسـلام، تحقیق آصف فیضـی (قـاهره: انتشارات دارالمعارف، ۱۳۸۳ق)، ج۱، ص۳۴۱.

۲. ۲. محدودیت زمان جنگ در اسلام

فلسفه این محدودیت مبتنی بر کرامت انسان و منزلت خلافت

الهی اوست. بر اساس این قانون، جنگ در ماه های خاص (رجب، ذوالقعده، ذو الحجه، محرم) حرام است، مگر این که دشمنان به مسلمانان هجوم آورند.

عن العلاء بن الفُضیل قال: سألته عن المشرکین أیبتدئ بهم المسلمون بالقتال فی الشهر الحرام؟ فقال: إذا کان المشرکون ابتدئوهم باستحلالهم، و رأَی المسلمون أنّهم یظهرون علیهم فیه و ذلک قوله الشهرالحرام بالشهر الحرام و الحرمات قصاص؛ (۱)

علاء بن فضیل می گوید از امام در مورد جنگ با مشرکین سؤال کردم که آیا آغاز جنگ با آن ها در ماه حرام از سوی مسلمان ها جایز است یا خیر؟

امام فرمود: چنان چه مشرکان آغاز کننده جنگ باشند و مسلمانان ببینند که آنان با این جنگ بر آن ها غلبه می کنند، باید به جنگ با آن ها برخیزند و این همان قول خداست که می فرماید: این ماه حرام در برابر آن ماه حرام است و [هتک] حرمت ها قصاص دارد.

۲. ۳. ممنوعیت استفاده از سلاح های شیمیایی

در برنامه های نظامی اسلام، کاربرد ابزارها و سلاح های کشتار جمعی ممنوع است. برای مثال، ریختن زهر و مسموم کردن آب به منزله رفتاری غیرانسانی تلقی می شود:

۱- علامه مجلسی، بحارالأنوار، ج۹۷، ص۵۳؛ شیخ ابونصر محمد بن مسعود عیاشی، تفسیر عیاشی، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی (تهران: انتشارات المکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا)، ج۱، ص۸۶.

... عن السکونیّ، عن أبی عبدالله علیه السلام قال: قال أمیرالمؤمنین علیه السلام ؛ نهی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم أن یُلقی السمّ فی بلاد المشرکین؛ (۱)

امیرمؤمنان علیه السلام فرمودند: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از ریختن سم در سرزمین های مشرکان نهی فرمودند.

۲. ۴. مصونیت غیرنظامی ها

قرآن کریم، قتال در راه خدا را علیه کسانی امر می کند که با مسلمین وارد جنگ شده اند و تجاوز به غیر نظامیان را مبغوض می شمارد:

«وَقَاتِلُواْ فِی سَبِیلِ اللّهِ الَّذِینَ یُقَاتِلُونَکُمْ وَلَا تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لَا یُحِبِّ الْمُعْتَدِینَ»؛ (۲)

و در راه خدا، با کسانی که با شما می جنگند، بجنگید، [ولی] از اندازه درنگذرید، زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست نمی دارد.

در جای دیگر، خداوند به صراحت می فرماید که برای رفع فتنه

قتال کنید، اما اگر دشمن عقب نشینی کرد، نباید مسلمانان متعرض

او شوند:

«وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّی لَا تَکُونَ فِتْنَةٌ وَیَکُونَ الدِّینُ لِلّهِ فَإِنِ انتَهَواْ فَلَا عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَی الظَّالِمِینَ»؛ (۳)

با آنان بجنگید تا دیگر فتنه ای نباشد و دین مخصوص خدا شود. پس اگر دست برداشتند، تجاوز جز بر ستم کاران روا نیست.

۱- علامه مجلسی، بحارالأنوار، ج۱۹، ص۱۷۷ - ۱۷۸؛ یعقوب بن اسحاق کلینی رازی، الفروغ من الکافی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری (بیروت: انتشارات دارالتعارف، ۱۴۰۱ق)، ج۱، ص۳۳۴.

۲- سوره بقره، آیه ۱۹۰.

۳- سوره بقره، آیه ۱۹۳.

۲. ۵. خوش رفتاری با اسیران و نهی از شکنجه و کشتن آنها

قرآن می فرماید:

«وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا * إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاء وَلَا شُكُورًا»؛ (۱)

و به [پاس] دوستیِ [خدا] بینوا و یتیم و اسیر را خوراک می دادند* ما برای خشنودی خداست که به شما می خورانیم و پاداش و سپاسی از شما نمی خواهیم.

امام صادق علیه السلام نیز در باب نهی از کشتن سفیر و اسیر فرموده اند:

ابوالبختریّ، عن الصادق علیه السلام عن أبیه قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم : لایُقتل الرُّسُل و لا الرُّهُن؛ (۲)

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: سفیران و گروگان ها نباید کشته شوند.

۳. جنگ در عصر مهدویت

در باب سیره حکومتی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و استراتژی سیاسی ایشان

بسیار سخن گفته اند. متأسفانه، ذهنیت رایج مسلمانان آن است که امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با چهره ای خشن ظهور می کند و با تکیه بر شمشیر، قتل و کشتار مخالفان خود، به تشکیل حکومت و کسب قدرت موفق می شود. برخی روایات، اشاره دارند که رفتار خشن امام علیه السلام، به حدی است که بسیاری از مردم در نسب ایشان به تردید می افتند و او را از آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم نمی دانند! (۳)

۱- سوره انسان، آیه ۸ - ۹.

۲- علامه مجلسی، بحارالأنوار، ج۹۷، ص ۳۱.

۳- «یقول کثیر من الناس لیس هذا من آل محمّد، لوکان من آل محمّد لَرَحِم.» (علامه مجلسی، بحارالأنوار، ج۵۲، ص۳۵۴)

برخی از احادیث نیز سیره و رفتار امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را کاملاً با سیره رسول اکرم متفاوت می شمارند؛ رسول خدا با نرمی با امتش رفتار می کرد، اما امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف از روش قتل و کشتار استفاده خواهد کرد. (۱)

گرچه روایات در باب سیره خشن امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، به بیش از پنجاه مورد می رسد، از این تعداد، بیش از سی مورد، سند آن ها به فردی به نام محمد بن علی الکوفی می رسد. این شخص در زمان امام حسن عسکری علیه السلام می زیسته و از معاصران جناب فضل بن شاذان است. فضل بن شاذان

از اعاظم شیعه است که هیچ شکی در قدر و منزلت وی وجود ندارد.

امام عسکری علیه السلام ایشان را مدح کرده اند. فضل، محمد بن علی کوفی

را «رجلٌ کذّاب» می خواند و تمام علمای رجال بر بی اعتباری روایات او حکم کرده اند.

بسیاری از این روایات علاوه بر ضعف سند، از جهت دلالت نیز ناتمام و ناپذیرفتنی اند؛ زیرا مفاد بسیاری از آن ها با ضروریات دین در تعارض است و به هیچ وجه نمی توان آن ها را توجیه نمود. در این احادیث گاه به امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف اوصافی نسبت داده می شود که در مورد ظالم ترین افراد تاریخ بیان نشده است!

سمعت أباجعفر علیه السلام یقول: لو یعلم الناس ما یصنع القائم إذا خرج لأحبّ أکثرهم أن لا یروه ممّا یقتل من الناس. (۲)

مفاد این حدیث این است که اگر مردم رفتار امام علیه السلام را پس از ظهور

۱- علامه مجلسی، بحارالأنوار، ج۵۲، ص۳۵۴.

۲- علامه مجلسی، بحارالأنوار، ج۵۲، ص۳۵۴، روایت ۱۱۳.

می دانستند، بیشتر آن ها به دلیل کشتارهای جمعی ایشان، دوست نداشتند ایشان را ببینند!

عن أبی بصیر قال: قال أبوجعفر علیه السلام : لیس شأنه إلّا بالسیف لایستتیب أحداً. (۱)

شیخ طبرسی، فقیه، محدث و مفسر برجسته شیعه در قرن بیستم هجری، در اعلام الوری تمام روایاتی را که در باب اعمال خشونت در حکومت جهانی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است، به لحاظ مدلول نامعتبر دانسته و قائل

به عدم حجیت آنان شده است. این روایات که گاه به کشتن دو سوم

مردم و ساختن پشته از این کشته ها دلالت دارد، با بسیاری از احادیث صحیح و معتبری که روش حکومتی امام عصر را توصیف می کنند، در تعارض است:

عن إبن عقده عن علیّ بن الحسن (إبن فضّال) عن أبیه عن رفاعه عن عبدالله بن عطاء قال: سئلت أباجعفر الباقر علیه السلام : فقلت إذا القائم الحجه بأیّ سیره یسیر فی الناس؟ فقال علیه السلام یهدم ما قبله کما صنع رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و یستأنف الإسلام جدیداً؛ (۲)

از امام باقر علیه السلام پرسیدم: هرگاه قائم قیام کند، چه روشی در پیش می گیرد؟ امام فرمود: همانند رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بدعت هایی که قبل از او در دین به وجود آورده است را از میان برمی دارد و اسلام را از نو بنیان می نهد.

۱- علامه مجلسی، بحارالأنوار، ج۵۲، ص۳۵۴، روایت ۱۱۴.

۲- علامه مجلسی، بحارالأنوار، ج۵۲، ص۳۵۴، روایت ۱۱۲.

عن إبن عبـاس عن النبیّ صـلی الله علیه و آله و سـلم قـال: التاسع منهم [من أولاد الحسـین علیه السـلام] من أهل بیتی و مهـدیّ اُمّتی، أشبه الناس بی فی شمائله و أقواله

و أفعاله؛ (۱)

ابن عبـاس از پیـامبر روایت می کنـد که نهمین فرزنـد از نسـل حسـین، از اهل بیت من و هـدایت گر امت من، شبیه ترین مردم است به من در سیره و گفتار و کردار.

شیخ طبرسـی در ذیل این روایت می گوید: اگر درباره چگونگی سیره حکومتی امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف سؤال شود، بایـد گفت که هرگز حکومت ایشان با شـدت و خشونت نخواهد بود و هیچ روایت صـحیحی دال بر رفتار خشونت آمیز حضرت وجود ندارد. (۲)

سیره حکومتی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشـریف، سیره و سلوک رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است. سیره پیامبر اکرم به شهادت قرآن این چنین است:

«فَبِمَا رَحمَهٍ مِنَ اللهِ لِنتَ لَهُم، وَ لَو کُنتَ فَظّاً غَلِیظَ القَلبِ لانَفَضُوا مِن حَولِکَ»؛ (۳)

پس به [برکتِ] رحمت الهی، با آنان نرم خو [و پُر مِهر] شدی، و اگر تندخو و سـخت دل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می شدند.

«لَقَدْ جَاءکُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِکُمْ عَزِیزٌ عَلَیهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِیصٌ عَلَیکُم بِالْمُؤْمِنِینَ رَؤُوفٌ رَّحِیمٌ»؛ (۴)

قطعاً، برای شما پیامبری از خودتان آمد که بر او دشوار است شما

۱- علامه مجلسی، بحارالأنوار، ج۵۲، ص۳۷۹.

۲- علامه مجلسی، بحارالأنوار، ج۵۲، ص۳۷۹.

۳- سوره آل عمران، آیه ۱۵۹.

۴- سوره توبه، آیه ۱۲۸.

در رنج بیفتید، به [هدایت] شما حریص، و به مؤمنان، دل سوز و مهربان است.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در توصیف امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف می فرماید:

مردی از امت من قیام می کند که مردم زمین و آسمان او را

دوست دارند. (۱)

امام زمان، بی تردید تجلی رحمت واسعه حق است: «السلام علیک

أیّها الرحمه الواسعه»، (۲) امام مظهر اسماء حسنای الهی است.

کسی که تربیت شده خدای رحمان باشد، مظهر رحمت بی کران الهی خواهد بود.

اعتقاد به منجی در اسلام و تمام ادیان، اعتقاد به فراگیری نیکی ها و مکارم انسانی، عدل و قسط گستری، پایان خوب تاریخ، استقرار حکومت واحد جهانی است. اندیشه مهدویت، شورآفرین و تعالی بخش انسان های آزاده ای است که به کرامت و عزت انسان ها اعتقاد دارند. اهداف حکومت جهانی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، رساندن جامعه بشری به کمال مطلوب، رشد و بالندگی، تثبیت و گسترش صلح و امنیت جهانی، از بین بردن جنگ ها، ستیزه جویی ها، کینه ها، زیاده خواهی ها و خودپرستی ها، نجات مردم از چنگال ستم گران، جباران و مفسدان، زنده و احیاکردن آیین توحیدی، تعمیق برابری و مساوات اسلامی و از بین بردن امتیازات و تبعیضات نژادی و طبقه ای است.

۱- قاضی نورالله شوشتری، احقاق الحق، ج۱۹، ص۶۶۳.

۲- شیخ عباس قمی، مفاتیح الجنان، زیارت آل یاسین.

احادیث ناظر بر اوضاع جهان پس از ظهور به گونه ای است که شاید بتوان ادعا نمود روایات دال بر کشتار و خشونت، با فرض صحت سند، می تواند تنها ناظر بر اوضاع نابسامان جهان پیش از ظهور حضرت باشد؛ زیرا روایات بسیاری دال بر صلح، امنیت و عدالت فراگیر در زمان ایشان وارد شده که به تعداد محدودی از آن ها می توان اشاره نمود:

مهدی آن چنان رفع ستم از ستم دیدگان می کند که اگر حق شخصی، زیر دندان کسی باشد، آن را باز می ستاند و به صاحب حق برمی گرداند. (۱)

به واسطه حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف راه ها آن قدر امن می شود که شخصی (حتی ضعیف ترین مردم) از مشرق به مغرب سفر می کند و از احدی به او آزار و اذیت نمی رسد. (۲)

به خدا سوگند! عدالت او (مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف)، در خانه های ایشان وارد می شود، هم چنان که گرما و سرما وارد می گردد. (۳)

چون مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف قیام کند، مال را به طور مساوی تقسیم می کند و عدالت را در میان مردم اجرا می کند. هرکسی از او اطاعت کند، از خدا اطاعت کرده است. (۴)

نگارنده، با تأکید بر چهره رحمت و صلح در حکومت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، منکر جهاد و درگیری در عصر ظهور نیست. وقوع درگیری، قتال و جهاد، اجتناب ناپذیر است؛ زیرا آن جا که اهداف و راه ها جدا می شود

۱- آیت الله صافی گلپایگانی، منتخب الأثر فی الامام الثانی عشر، ص۳۰۸.

۲- آیت الله صافی گلپایگانی، منتخب الأثر فی الامام الثانی عشر، ص۳۰۸.

۳- علامه مجلسی، بحارالأنوار، ج۵۲، ص۳۶۲.

۴- علامه مجلسی، بحارالأنوار، ج۵۱، ص۲۹؛ شیخ لطف الله صافی، منتخب الأثر، ص ۳۱۰.

و امید به بازگشتی نیست، درگیری و قهر ضروری می نماید، اما قهر او نیز جلوه ای از رحمت او خواهد بود. قهر او با جماعتی از معانـدان و نژادپرسـتانی است که علی رغم رشـد فکری انسـان هـا در آن عصـر، بـازهم کفر می ورزنـد و در زمین فساد می نماینـد. اساسـی ترین هـدف جهـاد در دوران امـام زمـان عجـل الله تعالی فرجه الشـریف گسترش عـدالت است؛ ایجاد صـلحی فراگیر، زیر سـایه عـدالتی فراگیر. همـان گونه که رسول اکرم صـلی الله علیه و آله و سـلم برای اجرای عـدالت در میـان جوامع بشری برانگیخته شد، (۱) امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز برای بسط عدالت و قسط خروج خواهند کرد. (۲)

هزاران سـال است که بشـر بـا واژه عـدل مأنوس، اما خود عـدالت را بسـیار کم دیـده است. انـدیشه وران از دیرباز حول محور عـدالت، نظریه هـای فراوانی ابراز داشـته و برای دست یابی به مـدینه فاضـله رنـج ها برده انـد. نام مهـدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز با عدالت گره خورده است؛ (۳) عدالتی بس فراگیر و فراتر از مسائل اقتصادی، سیاسی یا اجتماعی، عدالتی در پهنه آفاق و انفس. عـدل مهـدوی به گونه ای است که حتی پرنـدگان نیز از حکومت ایشان راضـی اند، گویا که در حکومت های غیر الهی بر حیوانات نیز ظلم می شود که آلودگی هوا و دریا و محیط زیست، قسمی از آن است. دامنه عدالت او تا دورترین

۱- (قُلْ أَمَرَ رَبِّی بِالْقِسْطِ((سوره اعراف، آیه ۲۹)؛ (وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَیْنَکُمُ((سوره شوری، آیه ۱۵)

۲- فیملأ الأرض قسطاً و عدلاً کما ملئت جوراً و ظلماً. (علامه مجلسی، بحارالأنوار، ج۳۶، ص۳۱۶)

۳- در ۱۲۳ حـدیث آمـده است که او جهان را پر از عـدل و داد خواهـد کرد. (شـیخ لطف الله صافی، منتخب الأثر، ص۳۰۸ - ۳۱۱)

نقاط عالم، هم چون گرما و سرما نفوذ خواهد کرد. در سایه این عدالت، هیچ انسانی در قید بندگی و بردگی باقی نمی ماند. حقوق به یغما رفته انسان ها به آن ها باز می گردد. [(۱)] بندهای پیدا و ناپیدای بندگی از سر و گردن آنان گسسته و زمینه استثمار انسان از انسان برچیده می شود. [(۲)]

۱- علامه مجلسی، بحارالأنوار، ج۵۲، ص۲۲۴ - ۲۲۵.

۲- علامه مجلسی، بحارالأنوار، ج۵۱، ص۵۷.

فصل پنجم: ساختار معرفت در فرهنگ اتوپیای مور و آرمان شهر مهدوی

اشاره

این تحقیق کوششی نظری برای مقایسهٔ آرمان شهری بسیار مشهور غالب بر فرهنگ غرب با مدینهٔ فاضلهٔ مهدوی است. آرمان شهرهایی که از ذهن بشر تراوش کرده، هرگز با آرمان شهر مهدوی مقایسه کردنی نیست. رسالت این فصل ارزش گذاری آرمان شهر مهدوی در برابر اتوپیای مور نیست، اما اگر توانسته باشد در راستای فهم پذیر کردن ارزش حکومت مهدوی برای انسان عصر پست مدرن که حتی با الفبای مهدویت آشنا نیست، قدمی بردارد، وظیفهٔ خویش را به انجام رسانده است. غرب امروز اتوپیای مور را خوب می شناسد و با وجود اطلاع از کاستی های آن، طراح آن را می ستاید و اصول و قوانین اتوپیای او را راه کار عملی زندگانی اجتماعی قرار می دهد.

در جهان امروز، متفکران و اندیش مندانی نیز وجود دارند که بعد از فروپاشی کمونیسم، اتوپیاهای مور، انگلس و مارکس را سرابی می دانند که به شهادت تاریخ شکست خورده اند، ولی به جای پناه آوردن به وحی، در وادی خطرناک تری غلتیده اند که پایان سیاه تاریخ را نوید می دهد.

۱. تامس مور و اتوپیا اندیشی

تامس مور (۱) (۱۴۷۸ _ ۱۵۳۵) متفکر انگلیسی کاتولیک در دوران رنسانس و اومانیستی مسیحی است که برخی او را از بزرگ ترین شخصیت های کمونیسم می دانند. (۲) اراسموس، (۳) از پیش روان نهضت رنسانس، به او عنوان «مرد چهار فصل» را داده و دربارهٔ وی گفته است: روانش پاک تر از هر برفی بود و چنان نبوغی داشت که انگلیس هرگز نه مانندش را آورده بود و نه خواهد توانست بیاورد. کلیسای کاتولیک او را در شمار قدیسان جای داد. (۴)

مور فیلسوف به معنای خاص نبود، ولی با فلسفه آشنا و از آن بهره

برده بود. او ادبیات و فلسفهٔ یونان را مطالعه و در دیالوگی از

جمهوری افلاطون دفاع کرده بود. شهرت وی با نگارش آرمان شهری

به نام «اتوپیا» شکل گرفت که با استقبال زیاد سیاست مداران مواجه و سبب شد نام مور در زمرهٔ قهرمانان انقلاب بر لوحه ای در میدان سرخ مسکو قرار گیرد. (۵)

کتاب اتوپیا در بخش نخستین خود، اوضاع نابسامان آن عصر انگلستان را توصیف می کند. این بخش بعد از نگارش بخش دوم نوشته شده، ولی از آن جا که جنبهٔ عینی و ارزش تاریخی و جامعه شناختی دارد از حیث

۱- Thomas More.

۲- آنتونی کنی، تامس مور، عبدالله کوثری (تهران: طرح نو، ۱۳۷۴)، ص ۱.

۳- Erasmus.

۴- تامس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، داریوش آشوری و نادر افشاری (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱)، ص ۱۵-۶.

۵- آنتونی کنی، تامس مور، ص ۸ - ۷.

منطقی بر بخش اول مقدم است. (۱)

در بخش دوم کتاب، مور به توصیف آرمان شهر خویش می پردازد که در ضمن آن از جامعه خویش خرده می گیرد. از این رو برای در امان ماندن از پی آمدهای این همه انتقاد از جامعه، به زبان طنز متمسک می شود. (۲)

اتوپیا، جزیره ای هلالی شکل (۳) است که توسط یوتوپوس، (۴) پادشاه آن سرزمین ساخته شده بود. این سرزمین طبیعت را به سود انسان تغییر می داد و ساکنان روستایی و نافرهیخته آن دیار را متمدن می ساخت. راوی اتوپیا، مردی جهان گرد به نام هیثلودی (۵) یعنی «یاوه سرا» است که به همراه دوستانش از جزیره و شهر بزرگ آن، آمائورت (۶) به معنای خیالی و نامعلوم، دیدن می کند. (۷) این شهر از ویژگی های خاصی در عرصه های جامعه شناختی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی برخوردار است که می تواند پاسخ گوی آرمان و آرزوهای بشری باشد.

اهمیت اتوپیای مور به قدری است که از قرن شانزدهم به بعد به بیشتر زبان های اروپایی ترجمه شد و مایهٔ بسیاری از سخنان گردید که در تمدن مدرن اروپایی مطرح گردید. (۸)

۱- فردریک رووِیون، آرمان شهر در تاریخ اندیشه غرب، عباس باقری (تهران: نشر نی، ۱۳۸۵)، ص۴۵.

۲- عبدالحسین زرین کوب، تاریخ در ترازو (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵)، ص۲۳۸.

۳- هلالی شکل بودن جزیره و مجهز بودن شهرهای آن به دژهای نفوذناپذیر برای جلوگیری از نفوذ بیگانگان و بادها و موج های بزرگ است. (مور، آرمان شهر «اتوپیا»، ص۷۱)

۴- Utopos.

۵- Raphael Hythloday.

۶- Amaurote.

۷- تامس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۲۹.

۸- گانتا موسکا و گاستون بوتو، تاریخ عقاید و مکتب های سیاسی «از عهد باستان تا امروز»، حسین شهیدزاده (تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۷۰)، ص۱۶۴-۱۶۳.

بی تردید، آرمان شهراندیشی عامل مهمی در ظهور و اندیشه پیش رفت در غرب جدید گردیده است. (۱) این اندیشه در غالب موارد بیان گر تفکری سیاسی و جامعه شناختی بوده که شوق و همت انسانی را در جهت اصلاح جوامع برانگیخته است. انسان عصر جدید با مشاهدهٔ بحران های معاصر به خلق ایده های آرمانی روی آورده و خواهان جهانی ایده آل است. اندیشه اتوپیسم بر آن است که به این عطش انسان معاصر پاسخ گوید، اما در این راستا با ضعف ها و کاستی هایی روبه رو شده که به «ضد اتوپیا» مبدل گشته است. برخی متفکران اجتماعی، سخن گفتن از آرمان شهر را خیال پردازی و رؤیاگرایی دانسته اند که کار لغو و بیهوده، بلکه مضر و زیان بخش است. کارل پوپر معتقد است این قبیل طرح های «ناکجاآبادی» گذشته از این که هرگز به شکلی که به تصور درآمده اند به حقیقت نخواهند پیوست، در نهایت از واقع بینی انسان ها می کاهد و آنان را از این نکته بسیار مهم غافل می سازد که تقریباً هیچ عمل اجتماعی نتیجهٔ مورد انتظار و مطلوب را به بار نمی آورد. (۲)

۲. مفهوم شناسی

اشاره

از آن جا که واژه های «اتوپیا» و «فرهنگ» از مهم ترین واژگان کلیدی این مقاله است، تحدید مفهومی آن ها ضروری می نماید:

۱- سیدحسین نصر، نیاز به علم مقدس، حسن میانداری (تهران: انتشارات طه، ۱۳۸۲)، ص ۲۵۰.

۲- کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ج۲، ص۱۱۹.

۲. ۱. اتوپیا

واژهٔ یونانی اتوپیا، مرکب از پیش وند منفی «ou» به معنای «نا» و «topos» به معنای «مکان» است و می توان آن را به «مکان ناموجود»، «جایی که وجود ندارد»، «ناکجا آباد»، «آرمان شهر» یا «مدینه فاضله» ترجمه نمود. تامس مور پیش وند «eu» به معنای «خوب» را به جای «ou» گذاشته و از این رو، واژه از نظر او به معنای «مکان خوب ناموجود» است. (۱) و (۲) امروزه در زبان های اروپایی صفت «utopique» یا «یوتوپیایی» برای هر چیز خیالی دست نیافتنی و غیرممکن به کار می رود.

اصطلاح اتوپیا، معنای بسیار شناوری دارد که گاه بر مصادیق متضاد صدق می کند؛ گاه تصوری از نظام های اجتماعی خوب و قابل حصول است و گاه خیالی از کمال مطلوب دست نیافتنی و فرافکندن تخیل بر واقعیت خارجی است. (۳)

در مقابل واژهٔ «اتوپیا» کلمهٔ «دیستوپیا» (۴) قرار دارد که به «ضد آرمان شهر» ترجمه می شود. دیستوپیا طرح های اتوپیایی منفی هستند که معمولاً در جهت مخالف آرمان شهرهای مثبت سیر می کنند. در این آرمان شهرها، طراح سعی دارد نشان دهد که هریک از ویژگی های آرمانی اتوپیا مثل علم و تکنولوژی یا قانون گرایی اگر به نهایت کمال برسند، سرانجام انسانیت را به

۱- (ou – topos (no place); eu – topos (good place).

۲- راجر ال امرسون، فرهنگ اندیشه سیاسی (اتوپیا)، خشایار دیهمی (تهران: نشر نی، ۱۳۸۷)، ص ۴۱۰.

۳- کارل مانهایم، ایدئولوژی و اتوپیا (مقدمه ای بر جامعه شناسی شناخت)، فریبرز مجیدی (تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها، ۱۳۸۰)، ص ۲۵۷.

۴- dystopia.

خطر می اندازند. (۱) دیستوپیا نشان می دهد که سرانجام، نابودی بشر و فرجام کار انسان به دست خودش رقم خواهد خورد.

در فرهنگ اسلامی به جای واژهٔ «اتوپیا» غالباً از مدینهٔ فاضله استفاده می گردد که در مقابل آن مدینه های غیرفاضله وجود دارد و این مدینه ها خود اقسام گوناگون می یابد، مانند مدینهٔ ضروریه، نزاله، خسیسه، کرامیه، تغلیبیه، جماعیه، فاسقه و ضاله. (۲) ریشه و منبع اصلی مدینهٔ فاضلهٔ اسلام، قرآن و آموزه های وحیانی است.

۲. ۲. فرهنگ

واژهٔ فرهنگ، از جمله واژه ها و مفاهیم علوم اجتماعی و انسانی است

که با وجود کاربرد بسیار، اتفاق نظر چندانی بر سر تعریف آن وجود ندارد. تاکنون بیش از ۲۷۰ تعریف از فرهنگ ارائه شده است. (۳) به نظر می رسد هر کدام از صاحب نظران با توجه به قلمرو، دامنه و میزان حضور فرهنگ در عرصه های اجتماعی، مادی و معنوی انسانی تعریف و برداشت خاصی از فرهنگ ارائه داده اند.

واژهٔ فرهنگ در فارسی به معنای «بالا کشیدن» و «اعتلا بخشیدن» است (۴) و نیز با واژه هایی چون آموزش و پرورش، علم و دانش، معرفت،

۱- فردریک رووین، آرمان شهر (تاریخ اندیشه غرب)، ص۱۶.
۲- ابونصر محمد فارابی، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه: سیدجعفر سجادی (تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۶۱)، ص ۲۴۰-۱۷۰.
۳- محمدجواد ابوالقاسمی، به سوی توسعه فرهنگ دینی در جامعه ایران (تهران: عرش پژوه، ۱۳۸۴)، ص۱۸.
۴- علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، ج۳، ص۲۲۷.

عقل، حکمت، هنر و... مترادف پنداشته شده است. (۱) به نظر می رسد این واژه ها اجزای سازندهٔ فرهنگ باشد که اندیشمندان اسلامی هر کدام با تأکید بر یکی از این عناصر، فرهنگ را تعریف کرده اند. (۲)

واژهٔ فرهنگ در زبان لاتین به معنای «پروراندن» است. این واژه نخستین بار در قرن یازدهم در اروپا ابداع شد و در دو معنا به کار رفت: مراسم دینی و دیگر کشت و زرع. (۳) اصطلاح فرهنگ دارای تعریف های گوناگونی است:

الف) مجموعهٔ پیچیده ای شامل معارف، اعتقادات، هنر، حقوق، اخلاق، رسوم و تمامی توانایی ها و عاداتی که به وسیلهٔ انسان به عنوان عضوی از جامعه به دست می آید. (۴)

ب) فرهنگ مجموعه ای کیفی شامل ارزش ها، فرآورده های هنری، مذهبی، فلسفی و تجلیات فکری، ذوقی و عاطفی که ضامن حیات جوامع انسانی و تمدن بشری است. (۵)

ج) فرهنگ مجموعه ای از روش های زندگی انسانی است که برای آموزش از یک نسل به نسل دیگر منتقل می شود. (۶)

۱- حسن عمید، فرهنگ عمید، ج۲، ص۷۶۶.

۲- محمدرضا کاشفی، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی (قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴)، ص۲۳.

۳- چنگیز پهلوان، فرهنگ شناسی «گفتارهایی در زمینه فرهنگ و تمدن» (تهران: انتشارات پیام امروز، ۱۳۷۸)، ص۴-۳.

۴- Edward Taylor, Primitive Culture: Researches into the Development of my theology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom (London: John Murray Ltd, ۱۸۷۱), vol۱, p.۱

۵- چنگیز پهلوان، فرهنگ شناسی، ص۷۳.

۶- مجید محمدی، درآمدی بر جامعه شناسی و اقتصاد فرهنگ ایران امروز (تهران: انتشارات قطره، ۱۳۷۷)، ص۲۱.

د) فرهنگ عبارت است از اندیشه هایی که اعضای یک گروه معین دارند، هنجارهایی که از آن پیروی می کنند و کالاهای مادی که تولید می کنند.

در این تعریف ارزش ها به معنای آرمان های انتزاعی هستند و حال آن که هنجارها اصول و قواعد معینی هستند که از مردم انتظار می رود که آن ها را رعایت کنند. هنجارها نشان دهندهٔ «بایدها» و «نبایدها» در زندگی اجتماعی است. (۱)

۲. ۳. تعریف مختار

از آن جا که واژهٔ فرهنگ، در جریان تاریخ انسان به تدریج شکل گرفته و مفهومش مشخص گردیده، طبیعی است که مفاهیم گوناگونی دربر داشته باشد. تعریف برگزیدهٔ ما از فرهنگ «مجموعه ای از ارزش ها و معیارهای حاکم بر جامعه است که تحت تأثیر باورهای آدمی می تواند آداب و رسوم، هنجارها، اساطیر، علوم و سنت های جوامع را تغییر دهد.»

به عبارت دیگر، فرهنگ عبارت است از باورها و ارزش هایی که از جهان بینی انسان ها نشئت می گیرد و در عرصه های مختلف حیات و زیست اجتماعی و فردی زندگی متجلی می شود.

بر طبق این تعریف، مؤلفه و شاخصهٔ اصلی فرهنگ، «باور» آدمی است که تحت تأثیر بینش و جهان بینی او قرار می گیرد. بنابراین، جهان بینی، مبدأ و منشأ فرهنگ انسانی به حساب می آید و هرگونه توسعه و تغییر در

۱- آنتونی گیدنز، جامعه شناسی، منوچهر صبوری (تهران: نشر نی، ۱۳۷۳)، ص۳۶.

جهان بینی و نگرش باعث تغییر در فرهنگ می گردد. هر قدر جهان بینی و نگرش پویا و فعال تر باشد، فرهنگ نیز پویاتر خواهد بود؛ زیرا با تحول بینش و نگرش در درون افراد، کنش های رفتاری تغییر می کند و زمانی که کنش های رفتاری از فرد تجاوز کرد و به گروه ها منتقل شد، واکنش های رفتار فردی به نحو جمعی صورت می پذیرد و فرآیند تأثیر و تأثر اجتماعی آغاز می گردد و آداب و رسوم و سنت های جوامع را متحول می سازد. از این رو، این نوشتار بر مؤلفهٔ اصلی فرهنگ یعنی معرفت و باور تکیه می کند.

۳. پیشینهٔ اتوپیا اندیشی

در بلندای تاریخ، هیچ گاه انسان از اندیشه و رویای به زیستن فارغ نبوده و همواره نگاه او برای آینده ای بهتر و سامان یافته تر دوردست ها را نظاره کرده است. تصور ایجاد جامعهٔ آرمانی، همیشه بسیاری از دانش مندان جهان را مجذوب خود ساخته و هریک از دریچه ای خاص آرمان شهر خویش را طراحی کرده اند. این زاویه نگاه، بیشتر تحت تأثیر اشکال خاص نابسامانی در جامعهٔ آنان و دیدگاه ویژه آن ها به مرکز ثقل مشکلات است.

در میان کهن ترین معماران آرمان شهرها، افلاطون شهرت بسزایی دارد. وی در سراسر رسالهٔ جمهوری و در بخش هایی از رسالهٔ تیمائوس و کریتیاس، طرح مدینهٔ فاضله را عرضه می کند. عنصر اصلی این جامعهٔ آرمانی سامان سیاسی و سعادت آدمی، محور و غایت جامعهٔ سیاسی است. در این آرمان شهر، فیلسوفان حاکمیت را بر عهده دارند و طبقهٔ حاکم، با فضلیت تر و به یک معنا اشراف جامعه اند که برای بهتر اداره کردن جامعه در یک نظام

اشتراکی به سر می برند و از همان نخست تحت مراقبت های ویژه قرار می گیرند. آرمان شهر افلاطون معمایی سیاسی ــ فلسفی است که چه بسا هرگز محقق نگردد و حتی تحقق آن اهمیتی نداشته باشد:

این که چنین حکومتی وجود خارجی داشته یا در آینده وجود پیدا خواهد کرد و یا نه، دارای اهمیت نیست... مهم آن است که مرد حکیم، تنها از اصول یک چنین حکومتی پیروی خواهد کرد. (۱)

در جهان اسلام، مدینهٔ فاضلهٔ فارابی (فیلسوف قرن چهارم) از اهمیت خاصی برخوردار است. این آرمان شهر تا حدودی افلاطونی است،

ولی اعتقادات اسلامی و الهی در آن نفوذ یافته است. قلب مدینهٔ فاضلهٔ پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است که به عقل فعال متصل است و پس از او رییس مماثل

و در غیاب او رییس فقاهت عهده دار زمام داری جامعهٔ فاضله است. مقصد مدینهٔ فارابی سعادت و خیر مطلق است که در فطرت همهٔ انسان ها ریشه دارد. (۲)

در قرون وسطا به علت مخالفت کلیسا با آرمان شهراندیشی، آرمان شهرهای بسیار محدودی ترسیم شده اند. از مهم ترین آرمان شهرهای مسیحی می توان به «شهر خدا» آگوستین اشاره کرد که مسائل اخلاقی بشر را مطرح و راه حل آن ها را با توجه به تعالیم مسیحی بیان می کند. آن چه در نظریهٔ افلاطون «مدینهٔ فاضله» خوانده می شود، در اندیشهٔ متکلمان

۱- افلاطون، جمهوری، فؤاد روحانی (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴)، ج۵، ص۵۴۸.

۲- فارابی، اندیشه های مدینه فاضله، ص۲۶۲-۲۶۰.

مسیحی «شهر خدا» نام دارد. (۱)

پس از قرون وسطا با آزادی بشر از اسارت کلیسا و عصر رنسانس، آرمان شهرها تحت تأثیر عصر مدرن قرار گرفت و از ابعاد انتزاعی و آسمانی آن کاسته شد. انسانی که قرن ها لگدمال تعصبات کور مذهبی بود در تفکر مدرن، محور قرار گرفت. از این رو قرائت های جدید از اتوپیا شکل گرفت که بر آن پایه انسان خود را دایر مدار حقیقت می یابد. در این دوران است که فیلسوفانی چون اگوست کنت و روان شناسانی چون اریک فروم بر مذهبی انسان مدار تکیه می زنند و ادیان خدامحور را ادیان خودکامه می نامند. (۲) این سیر تفکر در ترسیم آرمان شهرها تأثیر بسزایی داشته است؛ از طلیعه های نخستین انسان گرایانه در آرمان شهرها، «اتوپیای» مور و «آتلانتیس نو» فرانسیس بیکن است. در آتلانتیس نو «شهر خدا» تبدیل به «شهر علم» می گردد و اکتشافات و اختراعات بشر را راه نجات انسان می داند. (۳)

در قرن نوزدهم باید اشاره به آرمان شهرهای سوسیالیست های تخیلی کرد که شارل فوریه و سن سیمون برجسته ترین آن ها هستند. این اتوپیاها تحت تأثیر انقلاب صنعتی در اروپا به منظور بهبود وضعیت طبقات محروم جامعه، به ویژه کارگران شکل گرفتند. از آن جا که این طرح ها از ویژگی های لازم و کافی در مقابله با نابسامانی های انقلاب صنعتی برخوردار

۱- رضا داوری اردکانی، اوتوپی و عصر تجدد (تهران: انتشارات ساقی، ۱۳۷۹)، ص۳۴.

۲- پل فولکیه، فلسفه عمومی (مابعد الطبیعه)، یحیی مهدوی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷)، ص۶۱؛ اریک فروم، روان کاوی در دین، آرسن نظریان (تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۸)، ص۴۹.

۳- محسن جهان گیری، اصول و آثار و آراء فرانسیس بیکن (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶)، ص۶۹.

نبودنـد، طراحان آن ها را به معمارانی می توان تشبیه کرد که در نخستین تجربه های معماری خویش، قصـد پایه گـذاری یک ساختمـان صـد طبقه بر روی تلی از خـاک داشـتند و به همین دلیـل از آن ها در طول تاریـخ تفکر، با عنوان سوسـیالیست های تخیلی یاد می کنند. مهم ترین ویژگی این تفکر ضدیت با نظام سرمایه داری و سیستم اقتصاد آزاد بود. (۱)

پس از سوسـیالیست هـای تخیلی، افرادی چون مارکس و انگلس با تـدوین سوسـیالیسم علمی، آرمان شـهرهایی را که بهشـت زمینی می نمود، طراحی کردند که در عرصهٔ باورها و ارزش های جامعه های اروپایی و غیراروپایی قرن نوزدهم و بیستم بسیار مؤثر افتاد. در قرن بیسـتم به تدریـج اتوپیا به ضد خود تبدیل شد و اتوپیاهایی در جهت مخالف نوشـته شد که غالباً دیسـتوپیا یا ضد آرمان شهر نامیده شدند.

در دوران پست مـدرن به تدریج طرح های اتوپیایی به سـرابی تبدیل شد و به شـکست تفکر اتوپیستی انجامید. نظریه هایی که در پیش بینی آیندهٔ جهان برخی چون فرانسـیس فوکویاما، الوین تافلر و ساموئل هانتینگتون مطرح کرده اند، نه تنها انسان ها را به پایان تاریخی انباشـته از رفاه، صـلح و آرامش فرا نمی خوانـد، بلکه نوید دهندهٔ جنگ و درگیری و سـیطرهٔ نهایی لیبرالیسـم است. (۲) البته متفکران اتوپیست غالباً به تحقق اتوپیا اعتقادی

۱- باقر قدیری اصل، سیر اندیشه های اقتصادی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴)، ص۱۲۸.

۲- جمعی از نویسـندگان، جامعه ایده آل اسـلامی و مبانی تمدن غرب، نگاهی به نحوه شـکل گیری سیر تحولات و وضـعیت فعلی تمدن غربی (تهران: دبیرخانه دائمی اجلاس دوسالانه بررسی ابعاد وجودی حضرت مهدی()، ص ۳۵۰- ۲۲۱.

نداشته اند، اما با این سیر تفکر، اتوپیااندیشی به حاشیه رانده شد و از سیطرهٔ نفوذ آن در جوامع غربی کاسته شد.

۴. ساختار معرفتی اتوپیای مور

اشاره

همان گونه که گفته شد، فرهنگ مؤلفه های گوناگونی دارد که بررسی دقیق ابعاد مختلف آن در یک مقاله، نه امکان دارد و نه مطلوب است. از آن جا که اساسی ترین مؤلفه فرهنگ، «معرفت» است، ساختار معرفتی اتوپیای مور با آرمان شهر مهدوی مقایسه می شود:

۴. ۱. اومانیسم و عقلانیت ابزاری

پس از رنسانس و با فروپاشی بنیادهای فلسفهٔ مسیحی، چارچوب فکری آرمان شهراندیشی در سطح عقلانیت ابزاری تنزل یافت. قرائت ابزاری از عقل، آن را در سطح قوه ای تنزل می دهد که ما را در انتخاب اهداف خاص یا تحقق بخشیدن به ابزارهای سودمند برای دست یابی به اهداف یاری می رساند. به عبارت دیگر، عقلانیت، بررسی ابزارهایی است که ما را به هدف می رساند. (۱) جهت گیری اصلی عقلانیت ابزاری تسلط آدمی بر طبیعت است و کنش ها و رفتارهایی که متوجه به اهداف دنیوی است، سامان می دهد. این عقل، عمدتاً نقش کاربردی و عملی دارد و دارای ویژگی هایی چون استدلال گری، پیش بینی و کارآیی است و تنها ابزاری برای تأمین بهتر نیازهای عملی آدمی به شمار می رود.

۱- R. Foley, Some Different Conception of Rationality, In: Constraction and Constraint: The shaping of scientific Rationality, Ernan Mc Mullin (USA: University of – Notre Dame Press, ۱۹۸۸), p. ۱۳۱.

اومـانیسم و انسـان محوری از ابعاد مهم عقلانیت ابزاری است. انسان محوری به معنای تجلی یافتن خواسـته های نفسانی، انسان منقطع از عـالم مـاورای طبیعی و خـدا و اصـالت داشـتن انسـان بـدون خـالق و معبود است. (۱) انسـان دورهٔ تجـدد، تحت تأثیر اومانیسم، همه چیز را با مقادیر و موازین انسانی سنجید و از همهٔ امور مقدس، تقدس زایی کرد:

در دوران رنسانس، یک واژه مورد احترام و اعتبار قرار گرفت و از

پیش، سراسـر برنامـهٔ تمدن متجدد را در خود خلاصه کرد. این واژه، واژهٔ اومانیسم بود. در واقع، منظور از این واژه این بود که همـه چیز را محـدود به مـوازین و مقـادیر بشـری محض سازنـد و هر اصـل و طریقـتی را که خصـلت معنـوی و برین داشت، به صورت انتزاعی و مجرد درآورنـد و حتی بر سبیل تمثیل می توان گفت مقصود این بود که به بهانـهٔ تسـلط بر زمین، از آسـمان روی برتابند. (۲)

تومـاس مور، اومـانیستی مسـیحی است و در اتوپیـای خویش به دنبـال نشانـدن انسان به جای خداونـد است. آرمان شـهر او در خدمت بشری قرار گرفته که همهٔ گردونه های زندگی دنیوی بر گرد آن می چرخد. (۳) مور می کوشد که با طرحی آرمانی، وضع موجود را نفی و بهشت زمینی را برای بشـر ترسـیم نمایـد و از این رو آرمان شـهر او بر محور ایجاد عدالت و امنیت برای بشر شکل

۱- محمد مددپور، «چیستی عقلانیت»، قبسات: سال اول، ش ۱، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰- ۱۲۹.

۲- رنه گنون، بحران دنیای متجدد، ضیاءالدین دهشیری (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۲)، ص ۱۹- ۱۸.

۳- کریستیان گودن، آیا باید از اتوپیا اعاده حیثیت کرد؟، سوسن شریعتی (تهران: انتشارات قصیده سرا، ۱۳۸۳)، ص ۳۰.

گرفته و مهم ترین شاخصه فرهنگی اش مالکیت عمومی، توزیع عادلانه ثروت و مسکن اشتراکی برای افراد است. (۱)

نظام قانون گذاری اتوپیای مور بر عقل بشری استوار است و عقل بشر تنها قانون گذار است. (۲) گرچه وی به خدا باور دارد خدا در آرمان شهر او غایب است. از این رو، با عقل خود بنیاد خویش، قوانینی را وضع می کند که در هیچ دینی یافت نمی شود و آموزه های وحیانی آن را تأیید نمی کنند. مور برای ساعات کار، (۳) سکونت، غذا خوردن و سفر، (۴) شغل، (۵) ازدواج (۶) و کیفر (۷) قوانینی را بیان می کند که قوانین بشری به شمار آمده و هیچ گونه مبنای معنوی ندارد. اتکای او به عقل تا حدی است که قوانین حاکم بر اتوپیا، اصول ثابتی فرض می شوند که به هیچ وجه تغییرپذیر نیستند. انسان ها باید مطیع قانون عقل و نظام عقلی باشند و موظف هستند به طور کامل از قوانین تغییرناپذیر آرمان شهر پیروی کنند، گرچه اهل اتوپیا انسان های کمال یافته ای هستند که به این قوانین رضایت دارند؛ زیرا که این قوانین برای رفاه کامل انسانی ضروری اند.

۴. ۲. خدامحوری و دین مداری

جامعهٔ آرمانی مور، به ظاهر مسیحی است که همهٔ انسان ها در

۱- توماس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۷۴.

۲- توماس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۱۱۰.

۳- توماس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۷۵.

۴- توماس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۸۵.

۵- توماس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۱۷۴.

۶- توماس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۱۰۶.

۷- توماس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۱۰۸.

پرستش خدای یگانه متفق هستند و گردش عالم را به دست تقدیر خداوند قاهر می دانند.

در این جامعه باورها و اعمال دینی مورد احترام است و حتی در مواردی اگر کسی به آن ها باور نداشته باشد و غیر آن ها را بیندیشد، کیفر سختی در انتظارش بوده و شایستگی زندگی در جامعه آرمانی را ندارد؛ زیرا چنین کسی به راحتی می تواند قوانین دیگر را نیز زیر پا گذارد. (۱)

برخی اعمال و باورهای دین مدارانه در اتوپیای مور عبارت است از:

اعتقاد به روح بعد از مرگ بدن و حضور آن در میان انسان ها، عبادت دانستن مشاهده و تأمل در طبیعت، خرافه و خوار دانستن ریاضت، از این رو که سبب گمراهی است، یقین به معجزه به عنوان فعل خداوند و دیگر عدم تعرض به کاهنان حتی در صورت ارتکاب جنایت؛ زیرا هم چون هدیهٔ مقدس وقف خداوند هستند. (۲)

۴. ۳. پلورالیسم معرفتی و دینی

عصر رنسانس تأثیر بسزایی در اندیشهٔ اتوپیستی مانند مور داشته است. کتاب اتوپیا، آینه ای از تفکرات اندیش مندان دوران رنسانس و آرمان های آن ها به شمار می رود. مقارن با دورهٔ «نوزایی»، شکاکیت در حوزهٔ معرفتی به اوج خود رسید. البته رگه ها و پیش زمینه هایی از اندیشه های شکاکانه به صورت پراکنده در افکار کسانی چون اگوستین در قرون وسطا وجود

۱- توماس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۱۲۳.

۲- توماس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص ۱۳۰.

داشت. (۱) به نظر می رسد اگوستین اولین کسی باشد که وجود شک را دلیل هستی انسان تلقی کرد. (۲)

در قرن شانزدهم میلادی بر اثر عوامل بسیاری، چون نارسایی مفاهیم دینی کلیسا، محتوای خرافی و ضدعلمی کتب مقدس تحریف شده، برخوردهای تعصب آمیز ارباب کلیسا با دانش مندان، شکاکیت به خصوص در حوزهٔ معارف دینی گسترش یافت. از بزرگ ترین شخصیت های برجستهٔ مسیحی در این دوران اراسموس استاد توماس مور است که او را بنیان گذار شکاکیت در حوزهٔ الهیات دانسته اند. (۳) او با ایمان به مسیحیت کاتولیک و انکار توانایی عقل در فهم کتاب مقدس بلکه ناتوانی عقل در درک اعتقادات و مسائل الهیات، «پوزیتویسم مسیحی» را بنیان نهاد. رواج شکاکیت در حوزهٔ معرفت (پلورالیسم معرفتی)، به تدریج به گسترش پلورالیسم دینی انجامید. نظریهٔ پلورالیسم دینی با آن مجموعه از دستگاه های معرفتی تطبیق پذیر است که در معرفت شناختی به نسبیت در فهم و حتی نسبیت در حقیقت معتقد باشد. (۴)

توماس مور که در جوانی با اراسموس آشنا و تحت تأثیر او بود، (۵) آشکارا در آرمان شهر خویش به ترویج پلورالیسم دینی پرداخت. وی معتقد است که اگر تنها یک دین حق وجود داشته باشد و دیگر دین ها دروغین باشند، به

۱- جان مک کواری، تفکر دینی در قرن بیستم، بهزاد سالکی (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸)، ص۱۱۴-۱۱۳.

۲- R. Popkin, Skepticism, In: Encyclopedia of Philosophy, P. Edwards (ed), (NewYork: Macmillan Publishing Company, ۱۹۶۷), volv, p.۴۵۱

۳- Ibid, P.۴۵۰

۴- Ibid, P.۴۵۱

۵- آنتونی کنی، تامس مور، ص ۳۰.

تدریج باید حقیقت بر همگان آشکار می گردید. بنابراین کسی حق ندارد دین خود را بر دیگران تحمیل کند و تعصب دینی و جنجال در مورد یک دین نیز کیفر سختی به دنبال دارد. (۱) در آرمان شهر مور همهٔ صاحبان ادیان در کنار یک دیگر زیست می کنند، چنان که گویی همگی از راه های گوناگون ره سپار یک منزل هستند. (۲) بنابراین، گرچه برخی از اعضای این جامعه، خورشیدپرست و برخی ستاره پرست هستند، خردمندترین ایشان بر آنند که خدایی ناشناخته، جاودانی و بی کران وجود دارد که ورای فهم بشر است. سرآغاز و مایهٔ رشد و پیش رفت و دگرگونی و پایان همه چیز اوست و همه او را با یک عنوان می خوانند که به زبان بومی آن را «میترا» می نامند. (۳)

۴. ۴. علم مداری

جریان فکری دیگری که پس از رنسانس نضج گرفت، تجربه گرایی بود. هرچند تجربه گرایی در تاریخ فلسفه سابقه ای طولانی داشت، جریان تجربه گرایی نوین، با تأکیدات بدیع فرانسیس بیکن بر لزوم به کارگیری استقرا به جای استدلال قیاسی آغاز شد و سرانجام بر سیطرهٔ علم مداری بر اندیشهٔ بسیاری از دانش مندان علوم تجربی انجامید. علم مداری که فرزند خلف تجربه گرایی است، اعتقادی فلسفی (یا به طور دقیق تر معرفت شناختی) به شمار می رود که علم را تنها روش کاملاً قابل اعتماد

۱- تامس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۱۳۳.

۲- تامس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۱۳۲.

۳- تامس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۱۲۳.

برای در تماس قرار دادن ذهن انسان با واقعیت عینی می داند. (۱) توجه به این نکته ضروری است که علم مداری به هیچ وجه خود علم نیست؛ زیرا در حالی که علم روشی کم ادعا، قابل اعتماد و پر حاصل برای آموختن امور مهم دربارهٔ جهان است، علم مداری عبارت از این فرض است که علم، تنها راه مناسب برای رسیدن به حقیقت است.

علم مداران، حقیقت را در محاصرهٔ علم تجربی می دانند و گمان برده اند هر آن چه را غیر علم بگوید جملاتی بی معناست که در خور نام معرفت نیست و از علم معبودی ساختند که حل هر مشکلی به دست اوست و هم او مدینهٔ فاضله را خواهد ساخت:

تصور می کردند که علم و پیش رفت مادی، خود به خود خوش بختی و فضیلت به بار می آورد و انسان می تواند بهشت را برای خود بر روی زمین بسازد. (۲)

این تلقی از علم که در دامان عصر نوزایی پرورید، علم و علم مداری را با هم درآمیخت و این ترکیب ناروا، زمینه را برای تخطی علوم تجربی از قلمرو خود و تجاوز به قلمرو فلسفه، متافیزیک و دین فراهم ساخت. در عصر روشن گری، حتی عقل گرایی در برابر تجربه گرایی نبود، بلکه عقل خادم تجربه و انتظام دهنده به آن به شمار می رفت. (۳)

۱- مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶)، ص۳۸۳.

۲- ایان باربور، علم و دین، بهاءالدین خرمشاهی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴)، ص۷۹.

۳- سیدحسین نصر، معرفت و معنویت، انشاءالله رحمتی (تهران: انتشارات دفتر پژوهشی و نشر سهروردی، ۱۳۷۵)، ص۴۳.

توماس مور بـا تکیه بر علم مـداری در اتوپیـای خویش، دانش را لـذت بخش روح و تأمل در حقیقت را شادی بخش دانست. دانش و تعلیم و تربیت از جایگـاه ویژه ای در آرمـان شـهر او برخوردار است و بیشتر اهـل اتوپیـا، اهل مطالعه هسـتند. (۱) اهل اتوپیا برای علوم متعدد ارزش قائلند، اما پزشکی را بسیار بها می دهند و آن را لذت بخش ترین و سودمندترین علوم می دانند. صنعت و اختراع نیز برای آسایش زندگی بسیار اهمیت دارد. (۲)

۴. ۵. عدالت محوری

توماس مور در آرمان شـهر خویش بر عـدالت اجتماعی یا عدالت توزیعی (۳) تأکیـد دارد. کاوش در نظریه های گوناگون در بـاب عـدالت اجتمـاعی، از این واقعیت پرده برمی دارد که هر یـک از این نظریه هـا بر عنصـری خاص به صورت پایه و اساس اصول عدالت خویش پای می فشـرند. عدالت در نظر توماس مور بر عنصر «برابری» (۴) و به ویژه مسئلهٔ «نیاز» (۵) تکیه دارد و برای آن ارزشـی بنیـادین قائـل است. مبنـا و معیـار قرار دادن نیـاز برای برقراری عـدالت اجتماعی و توزیع عادلانه طبعاً مسـتلزم اعمـال محـدودیت اقتصادی و ایجاد برابری فرصت هاست. از این رو، در اتوپیای مور، همـهٔ ثروت ها به دولت تعلق دارد و در نتیجه نزاع رقـابتی وجود نـدارد، هر کس به انـدازهٔ توان کـار می کنـد و هرچه نیاز دارد برمی دارد، هیـچ کس خانـهٔ شخصـی ندارد و در

۱- تامس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۹۱.

۲- تامس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۱۰۴-۱۰۳.

۳- distributive justice.

۴- equality.

۵- need.

هر ده سال خانه ها با قرعه عوض می شوند. (۱) لباس ها در این آرمان شهر، یک شکل و جمعیت ۵۴ شهر آن، یک سان (۲) و حتی خانه های آن ها یک شکل است. (۳) در اتوپیا مالکیت خصوصی وجود ندارد. (۴) آرمان شهر مور حاکمیت هم سانی اشخاص است که مظهر آن یک شکلی در همه چیز، یعنی زبان، آداب و رسوم، قوانین و حتی شهرها و خانه هاست. (۵)

نگاهی به تعاریف متفکران دربارهٔ عـدالت اجتماعی، نشان می دهد که تفاوت این تعاریف نه در معنای عدالت اجتماعی، بلکه در مصـادیق آن است. منشأ این اختلاف در تطبیق جهان بینی خـاص متفکر است؛ زیرا جهـان بینی و آرمـان هـای هر متفکر ترسیم کنندهٔ جامعهٔ ایده آل اوست. نظریه های عدالت آشـکارا یا ضمنی، بر پیش فرض های فلسفی و معرفت شناختی خاصی متکی هستند و مدلی را برای زندگی اجتماعی پیش نهاد می کنند که حق و درست تشخیص داده اند و این درستی

و حقـانیت بر نگرش های خاص فلسـفی به انسان، اجتماع و اخلاق مبتنی است. (۶) ارتباط معرفت با عـدالت به حدی است که متفکرانی چون افلاطون و سـقراط فضـیلت ـ و عدالت به عنوان افضل فضایل ـ را با معرفت یک سان می دانند و همهٔ فضایل را به معرفت حاصل از

۱- تامس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۷۲.

۲- تامس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۷۴.

۳- تامس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۶۸.

۴- تامس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۷۲.

۵- تامس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۸۱.

۶- احمد واعظی، «عدالت اجتماعی و مسائل آن»، قبسات، سال نهم، شماره۳۳، ۱۳۸۳.

تعقل باز می گردانند. (۱)

۵. آرمان شهر مهدوی

در حقیقت، هر مکتب منسجم فکری، جامعهٔ آرمانی را برای انسان تصویر می نماید و تمام ادیان الهی نیز به تحقق چنین جامعه ای بشارت داده اند. جامعهٔ آرمانی، غایت هر مسلک و اندیشه ای است تا چارچوب معرفتی خویش را بر اساس آن پی بریزد و با تعیین شاخص های وضع مطلوب یک جامعه، راه کارهای نظری برای حل وضعیت موجود ارائه دهد. اگر جامعهٔ آرمانی به درستی ترسیم نگردد، هدف، مسیر و حتی شناخت جامعهٔ فعلی میسر نخواهد بود.

بی تردید زمانی یک آرمان شهر واقعی است و ما را از گرداب خیال بافی و افسانه گویی رهایی می بخشد که سه ویژگی در نظر باشد:

الف) این طرح بر اساس حقایق زیست شناختی، روان شناختی و جامعه شناختی انسان ها ترسیم شود و قابلیت تحقق داشته باشد تا امید رسیدن به آن واهی نباشد. ریشه و اساس آرمان شهر مهدوی در تحقق فرج و ظهور منجی موعود نهفته است. آموزهٔ اعتقادی حضور و وجود منجی در افق زمانی مشترک با فرد منتظر، امید به تحقق فرج را عینیت می بخشد و مضاعف می سازد. امام عجل الله تعالی فرجه الشریف در تفکر شیعی، غایب از نظر اما همواره حاضر و موجود است. عنصر دیگری که انتظار فرج را عینیت می بخشد آن است که امید تنها حالتی روان شناختی نیست، بلکه در دایرهٔ عمل انسان منتظر

۱- افلاطون، جمهوری، ص۵۸۹.

جای دارد که انتظار فرج افضل اعمال _ و نه حالات _ است.

ب) در ترسیم مدینه فاضله، راه و روش دست یابی به آن و در یک معنا زمینه سازی برای تحقق آن نشان داده شود. آن چه باعث وهمی و پنداری شدن آرمان شهرها می گردد جنبهٔ غیرعملی آنهاست. در اتوپیاهایی چون اتوپیای تامس مور، طراح غالباً دنیای آینده را بدون واسطه بر روی دنیای حال می نهد و مدینهٔ فاسده را بی واسطه به مدینهٔ فاضله مربوط می سازد، بدون آن که بکوشد تحول مدینهٔ فاسده به مدینهٔ فاضله و راه کارهای رسیدن به آن را نشان دهد. (۱)

ج) در ترسیم مدینهٔ فاضله باید اهدافی اعم از هدف اصلی و نهایی

و هدف های واسطه برای جامعهٔ آرمانی تعیین شود که دارای مراتب باشد تا آسان تر بودن پاره ای از مراتب آن، شور و خواست و اراده را در مردم برانگیزاند و آنان را به مبارزه های اجتماعی و تغییر اوضاع و احوال موجود مایل و راغب گرداند.

چنین طرحی هدف فعالیت های اجتماعی را معین و معلوم می دارد؛ زیرا بدیهی است هر عمل عقلانی، هدفی را پیش رو دارد و پیش از هرگونه اقدام عملی در راه اصلاح جامعه باید هدف اصلی و نهایی و اهداف متوسط تعیین شود. اهداف متوسط وسایل یا گام هایی در راه نیل به هدف نهایی است. با تعیین این اهداف بهترین راه ها و وسایل رسیدن به آن هدف نهایی را می توان سنجید. (۲)

۱- عبدالحسین زرین کوب، تاریخ در ترازو، ص۲۳۳-۲۳۲.

۲- محمدتقی مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن (قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸)، ص۴۱۴-۴۱۲.

۶. ساختار معرفتی آرمان شهر مهدوی

اشاره

با توجه به تعریف عامی که از فرهنگ ارائه شـد، می توان ادعا نمود فرهنگ مهـدوی، مجموعهٔ باورها و ارزش هایی است که دربـارهٔ ظهور منجی موعود از نسـل پیـامبر صـلی الله علیه و آله و سـلم شـکل گرفته و ریشه هـای معرفتی آن از کتـاب و سـنت استخراج می شود. (۱) اگر این باورها و ارزش ها اندکی از کتاب و سنت انحراف یابد، فرهنگ مهدوی دچار انحراف خواهد شـد، چنـان که تاریـخ بارها ماجرای مـدعیان دروغین فرهنگ مهـدوی را گزارش می کنـد. آن چه جامعـهٔ مهـدوی را از سایر جوامع ممتـاز و متمایز می سازد، ساختار معرفتی و جهان بینی آن است. زیربنا و ایـدئولوژی مدینـهٔ فاضـلهٔ مهـدوی، برنامه ها و آموزه هـای وحیانی اسـلام است. بنابراین، سـیرهٔ رسول اکرم صـلی الله علیه و آله و سـلم در فراگیری دین اسـلام و یکتاپرستی توسط امام عصـر عجل الله تعالی فرجه الشریف احیا می گردد. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: «فلا یکون ملک الاّ الاسلام؛ در آن روز حکومتی جز حکومت اسلامی نخواهد بود.» (۲)

در اسلام، آموزهٔ مهدویت و پیرو آن، فرهنگ شکل گرفته بر اساس

آن، قدمتی هم پای ظهور اسـلام دارد. اگر در برخی روایات سـخن از ایجاد دین و سـنت جدید در عصر ظهور است، (۳) مراد از «جدید»، سنت هایی است که تا زمان ظهور محقق نشده و امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف به احیاگری اسلام

۱- غلام رضا بهروز لک، سیاست و مهدویت (قم: حکمت رویش، ۱۳۸۴)، ص۵۳.

۲- علی کورانی، معجم الاحادیث الامام المهدی(، ج۱، ص۳۱۴.

۳- امام صادق(: «اذا خرج یقوم بامرٍ جدید و کتاب جدید و سنه جدیده و قضاء جدید» (نعمانی، الغیبه، ص۲۵۵).

راستین می پردازد.

هـدف اصـلی ساختار معرفتی حکومت مهـدوی، اسـتکمال حقیقی انسان هاست که جز بر اثر خداشناسـی، خـداپرستی، اطاعت کامـل و دقیق از اوامر و نواهی الهی، کسب رضـای خـدای متعـال و تقرب به درگاه او حاصل نخواهـد شـد و این مفاهیم، همه مفـاهیم مشککِ و دارای مراتبنـد که هر مرتبه از آن ها در جماعتی از مردم مصـداق می یابـد. در جامعهٔ آرمانی حـداقل این است که عصـیان به خـدای متعال آشـکارا و علنی صورت نمی پذیرد و مردم چنان تربیت می شوند که حتی در نهان و خلوت نیز معصیت نکنند. (۱) گناه کمتر و یا عدم گناه به طور شـهودی باعث معرفت بیشتر به خدا و ماوراء الطبیعه می گردد؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً». (۲)

۶. ۱. خدامحوری و توحیدمداری

مهم ترین ویژگی جامعهٔ آرمـانی یکتاپرستی، نفی شـرک و کفر است. ایـدهٔ خـدامحوری و توحیـدگرایی در تمام عرصه های حقوق، عبادت، اقتصاد و... نمودار است. در نظام الهی مهدوی، خداوند عنصر فراموش شده نیست؛ او در متن زندگی انسان ها حضور دارد و خدامحوری در جامعهٔ نهادینه می شود. فرهنگ توحیدی، اساسی ترین مؤلفهٔ معرفتی حکومت مهدوی است:

و لیبلغنّ دین محمّد صلی الله علیه و آله و سلم ما بلغ اللّیل حتّی لا یکون شرک علی

ظهر الأرض؛ (۳)

۱- مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص۴۱۳.

۲- سوره انفال، آیه ۲۹.

۳- علی کورانی، معجم الاحادیث الامام المهدی(، ج۵، ص۱۳۱.

بدون تردید آیین محمد صلی الله علیه و آله و سلم به هر نقطه ای که شب و روز می رسد، خواهد رسید و دیگر اثری از شرک روی زمین باقی نمی ماند.

و نیز:

و لا تبقی فی الأرض بقعه عبد فیها غیر الله عزّوجلّ الّا عبدالله فیها و یکون الدّین لله و لو کره المشرکون؛ (۱)

سرپناهی در زمین که غیر خدای متعال در آن پرستش شده باشد باقی نخواهد ماند، مگر این که خدا در آن عبادت شود و دین برای خدا باشد، هرچند برای مشرکان ناخوش آیند باشد.

توحیدمداری در مدینهٔ فاضلهٔ مهدوی، کارکردهای اجتماعی بسیاری دارد. بر اساس نگرش توحیدی، از آن جا که سلسله جنبان آفرینش یکی است و همگان از یک مبدأ و منشأ هستند، همهٔ اجزای جهان مجموعه ای واحد و دارای یک جهت گیری است: «مَا تَرَی فِی خَلْقِ الرَّحْمنِ مِن تَفَاوُتٍ» (۲) جهان پویا کاروانی است که همهٔ ره روان، همانند حلقه های زنجیر به هم متصلند و هر کدام مانند یک ارگانیسم، برنامهٔ خاصی دارند. این امر در عصر ظهور محقق خواهد شد و آرمان جامعهٔ جهانی واحد به وقوع خواهد پیوست.

کارکرد دیگر بینش توحیدی، وحدت و یک سانی انسان ها در برابر خداست. او رب و خداوندگار همهٔ انسان هاست و اگر تمایزی وجود دارد به دلیل کوششی است که هر کسی می تواند در راه و جهت خیر و صلاح

۱- علی بن حسین بن بابویه، کمال الدین و تمام النعمه، ص۳۷۹.
۲- سوره ملک، آیه۳.

انسان ها انجام دهد. (۱) توحید به ارمغان آورندهٔ آزادگی انسان از عبودیت غیر خدا خواهد بود و هر نوع اسارت فرهنگی، اقتصادی و سیاسی را از انسان نفی می کند: «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَهِ». (۲)

۶. ۲. انسان شناسی

هیچ مکتب و آیینی نمی تواند بدون شناخت انسان، برای او نظام حقوقی، سیاسی، اقتصادی، خانوادگی و شیوهٔ حکومتی خاص را پی ریزی کند. هر نوع طرح تازه ای برای انسان در گرو شناخت اوست.

نوع تلقی آرمان شهر مهدوی از جایگاه انسان، ترکیب پیچیده، استعدادها، امکان های عظیم و نیازهای واقعی وی، اهداف مدینه فاضله را رقم می زند. در این جامعهٔ آرمانی ارزش هایی چون لذت، خوشی و رفاه برای انسان به ارزش های والاتری تبدیل می گردد؛ زیرا تئوری ها و حکومت هایی که جامعهٔ انسانی را تا سرحد «دام پروری» بزرگی تنزل می دهند و تنها به دنبال رفاه، عدالت، اقتصاد و امنیت هستند، دیگر به وحی، کتاب، پیامبر و امام نیازی ندارند و از این رو در دامن اومانیسم گرفتار می آیند. (۳) در آرمان شهر مهدوی، نگاه به انسان تک ساحتی و مادی نیست و او را در وسعت هستی به نظاره می نشیند. در تئوری مهدویت، تک تک افراد جامعه، برگزیدگان خلقتند که از کرامت الهی برخوردارند. در این

۱- سوره بقره، آیه۱۱۷؛ سوره نساء، آیه۱.

۲- سوره یوسف، آیه۴۰.

۳- علی صفایی حائری، انتظار «درس هایی از انقلاب» (قم: انتشارات لیله القدر، ۱۳۸۷)، دفتر اول، ص۵۵ - ۴۷.

مکتب فکری هر انسانی خلیفه الله (۱) و امانت دار الهی (۲) است که باید مظهر اسما و صفات الهی گردد. امام علی علیه السلام کرامت بخشی به جامعهٔ انسانی در عصر ظهور را چنین تصویر می نماید:

سپس به کوفه روی می آورد که قرارگاه و منزل اوست. بردهٔ مسلمانی در بند نمی ماند جز این که او را آزاد می سازد و بده کاری نمی ماند، مگر این که دین او را می دهد و مظلمه ای نمی ماند جز این که آن را می پردازد و کشته ای نمی ماند مگر این که دیهٔ او را می پردازد و خانوادهٔ او را تأمین می کند. (۳)

در جامعهٔ مهدوی فرد عضوی از جامعه و پا به پای جامعه به رشد

و شکوفایی می رسد و کنش ها و واکنش های فرد و جامعه از یک دیگر موجب می شود که آدمی مسیر کمال را بپیماید. (۴) در آرمان شهر مهدوی علاوه بر احترام به کرامت ذاتی انسان ها، به هم گرایی فرد با جامعه نیز تصریح دارد: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِیعاً وَلَا تَفَرَّقُوا». (۵) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز در این باب می فرماید:

مثل المؤمنین فی توادّهم و تراحمهم و تعاطفهم کمثل الجسد إذا اشتکی عضو منه تداعی سائره بالحمیّ و السَّهر؛ (۶)

مؤمنان در این که به یک دیگر مودت و رحمت دارند، مانند یک

۱- سوره بقره، آیه ۳۰.

۲- سوره احزاب، آیه۷۲.

۳- شیخ طوسی، الغیبه، ص۱۱۱.

۴- برای بررسی اصالت فرد یا جامعه و نقد جامعه گرایی از دیدگاه عقل و قرآن، نک: مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص۸۴ – ۲۹.

۵- سوره آل عمران، آیه۱۰۳.

۶- محدث قمی، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، ج۱، ص۱۳۰.

پیکرند که هنگامی که عضوی از آن به درد آید، دیگر اعضا با تب و بیداری یک دیگر را به مشارکت فرا می خوانند.

۶. ۳. وحدت حقیقی ادیان

در آرمان شهر مهدوی، دین همه مجال های زندگی بشر را دربر می گیرد و حوزهٔ کارکرد دین شامل همهٔ عرصه های فکری، رفتاری، مادی و معنوی می گردد و برای تمام زوایای زندگی انسان، طرح و برنامه دارد. قلمرو و گسترهٔ حکومت در این آرمان شهر بر قلمرو و گسترهٔ دین مبتنی است. به شهادت قرآن، با ظهور امام عجل الله تعالی فرجه الشریف دین اسلام، همه عالم را فرا خواهد گرفت و دین حق بر تمام ادیان غلبه خواهد کرد: «هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَی وَدِینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ». (۱)

امام صادق علیه السلام در بیان وضعیت دین در عصر ظهور می فرماید:

ای مفضل! سوگند به خدا که او [مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف] اختلاف میان ملت ها و ادیان را برمی چیند و دین واحد می شود، همان گونه که خدا فرموده است: دین حقیقی نزد خدا اسلام است. (۲)

از نظر قرآن کریم، دین از اول تا آخر جهان، یکی بیش نبوده است و همهٔ پیامبران، بشر را به یک دین دعوت کرده اند:

«شَرَعَ لَکُم مِنَ الدِّینِ مَا وَصَّی بِهِ نُوحاً وَالَّذِی أَوْحَیْنَا إِلَیْکَ وَمَا وَصَّیْنَا بِهِ إِبْرَاهِیمَ وَمُوسَی وَعِیسَی أَنْ أَقِیمُوا الدِّینَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِیهِ»؛ (۳)

بنابراین نه تنها در عصر ظهور، بلکه همواره دین، میان همهٔ پیامبران

۱- سوره توبه، آیه۳۳.

۲- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۳، ص۴۵.

۳- سوره شوری، آیه۱۳.

مشترک بوده و اسلام به منزلهٔ یک دین مقصد، هدف اصلی انبیای الهی بوده است. همان گونه که وحدت خداوند با همهٔ جلوهٔ متنوع آن یک حقیقت است، دین هم یک حقیقت است که تنوعش در امور از مشیت خداوند است. (۱) دین حقیقی «اسلام» است و هر یک از ادیان جلوه و ظاهری از آن حقیقت محض است. از این رو در قرآن، هرگز کلمهٔ دین، به صورت جمع (ادیان) به کار نرفته است. پیامبران یک رشته را تشکیل می دهند و پیامبران پیشین اشاره کننده به پیامبران پسین هستند. (۲)

دین الهی اسلام به معنای عام (تسلیم)، واحد و ثابت است، اما شرایع الهی در راه های رسیدن به آن برحسب استعدادهای مختلف و متنوع بشری متکثر هستند. هر کدام از ادیان از حقیقت واحد اسلام بهره مندند و از این رو به لحاظ وجودی خود اسلام هستند، هرچند که اسلام به معنای خاص آن ناظر به تقریری است که در اسلام محمدی صلی الله علیه و آله و سلم جلوه گر شده است. (۳) شهید مطهری در تأیید این امر می گوید:

اگر گفته شود که مراد از اسلام، خصوص دین ما نیست بلکه منظور تسلیم خدا شدن است، پاسخ این است که البته اسلام همان تسلیم است و دین اسلام همان دین تسلیم است، ولی حقیقت تسلیم در هر زمانی شکلی داشته و در این زمان، شکل

۱- محمدتقی جعفری و دیگران، عدالت در روابط بین الملل و بین الادیان از دیدگاه اندیش مندان مسلمان و مسیحی (تهران: انتشارات بین المللی الهدی، بی تا)، ص۲۵۹.

۲- مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ «مجموعه آثار» (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۱)، ص۳۵۸.

۳- محمدتقی جعفری، فلسفه دین، تدوین: عبدالله نصر (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸)، ص۵۰۸.

آن همان دین گران مایه ای است که به دست حضرت خاتم الانبیا ظهور یافته است و قهراً کلمهٔ اسلام بر آن منطبق می گردد و بس. به عبارت دیگر لازمهٔ تسلیم خدا شدن پذیرفتن دستورهای اوست و روشن است که همواره به آخرین دستور خدا باید

عمل کرد و آخرین دستور همان چیزی است که آخرین رسول او آورده است. (۱)

بنابراین، تبعیت از هریک از ادیان در ظرف زمانی خودشان واجب بوده، ولی با گذشت زمان و آمدن شریعت جدید باید از شریعت جدید پیروی شود؛ زیرا دین حق در هر زمان یکی بیش نیست.

از نگاه وحدت گرایانه، ادیان و شرایع الهی مراتب تفضیل وحی الهی

و تجلیات گوناگون یک حقیقت زنده اند. حقیقت دینی در ادیان دیگر

نیز وجود دارد تا پیروان آن ها هم بتوانند به نجات و رستگاری نایل شوند.

از این حقیقت نمی توان چشم پوشید که در طول تاریخ و اعصار مختلف، دین جلوه های متنوع داشته و همواره پدیدهٔ تنوع و تکثر ادیان وجود داشته است. (۲)

روایات متعدد کثرت ادیان در عصر ظهور را تأیید می کند. صاحبان کتاب در عصر ظهور، در پرتو حکومت مهدوی به سر می برند و جزیه پرداخت می کنند. (۳) آیاتی از قرآن کریم بر حضور دائمی اهل کتاب تا قیامت

۱- مرتضی مطهری، عدل الهی «مجموعه آثار» (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴)، ص۲۷۷.

۲- کثرت ادیان یا کثرت دینی (religious plurality) واقعیتی خارجی و انکارناپذیر است و با کثرت گرایی دینی یا پلورالیسم (Pluralism) که نظریه ای کلامی - فلسفی است، تفاوت دارد. Keit Eyandel, Philosophy of Religion (London: Routledge, ۱۹۹۹), p.۷

۳- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص۳۷۵.

تأکید می ورزند. (۱)

در توجیه کثرت دینی در عصر ظهور می توان گفت در آرمان شهر مهدوی، چهرۀ تحریف از نقاب ادیان الهی برگرفته می شود و دین واحد و حق بر جهانیان عرضه می گردد. در چنین شرایطی، درگیری و جهاد با افراد متعصب و عنادورز در برابر دین حق قطعی است، اما از آن جا که ظرف استعداد و ادراک انسان ها تفاوت دارد و در هیچ شرایط و زمانی نمی توان انسان را بدون اختیار و اراده تصور کرد، برخی انسان ها که مصداق مقصر در تحقیق و جست وجو به شمار نمی روند و در ردیف منکران و مخالفان قرار ندارند، به حکم آیۀ شریفه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ »بر دین خود می مانند و به میزان بهره مندی از حقیقت به مراتبی از رستگاری دست خواهند یافت.

۶. ۴. عقلانیت دینی

در متون اسلامی، موضوع عقل و عقلانیت بخش اعظمی از آموزه ها و گزاره های اسلامی را به خود اختصاص داده است. کتاب «عقل و جهل» در اصول کافی، بحارالأنوار، مرآه العقول و شافی، به طور مستقل در کنار بخش های مهمی چون کتاب «توحید» قرار گرفته است. در قرآن کریم از واژۀ عقل و مشتقات آن بسیار استفاده شده است. عقل در تفکر قرآنی، قوه ای است که انسان در دین خود از آن بهره مند می شود و هدایت گر انسان به سوی اعمال صالح و حقایق و معارف است و اگر در این مسیر نباشد عقل نامیده نمی شود، اگرچه در خیر و شرهای دنیوی، کارآیی داشته باشد. (۲)

۱- سوره آل عمران، آیه۷۵؛ سوره مائده، آیات ۶۴ و ۱۴.

۲- علامه طباطبایی، المیزان، ج۱۲، ص۲۵۰.

در عصر ظهور این عقل معاداندیش به نهایت کمال خود می رسد و خردورزی و دانایی سراسر جامعهٔ مهدوی را درمی نوردد:

إذا قام قائمنا وضع الله یده علی رئوس العباد فجمع بها عقولهم و کملت به أحلامهم؛ (۱)

هنگامی که قائم ما قیام کند، خدا دستش را بر سر بندگان می گذارد تا عقل هایشان را جامع گرداند و به افکارشان جامه کمال پوشد.

عقلانیت دینی، در سطح معرفت و شناخت با برخورداری از ابزارهای معرفتی گسترده و متقن، از عهدهٔ بنیادی ترین سؤال های آدمی برمی آید. ابزارهای معرفتی چون حس، عقل، شهود، وحی، الهام و در کنار آن، طبیعت، جامعه، تاریخ و جهان غیب عقلانیت دینی را مدد می رساند. (۲) و امکان رشد و اعتلای فرهنگی برای آحاد جامعه فراهم می گردد:

کأنّی بالعجم فساطیطهم فی مسجد الکوفه یعلّمون النّاس القرآن؛ (۳)

غیر عرب ها در مسجد کوفه خیمه ها می زنند و به مردم

قرآن می آموزند.

عقلانیت دینی در سطح هنجارها، رفتارها و ارزش ها بر روابط فرد با خود، خدا، جامعه و طبیعت تأثیر می گذارد. اهل مدینهٔ فاضلهٔ عصر ظهور، خداوند را سرچشمهٔ نهایی وجود سایر موجودات و خود را موجودی

۱- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص۳۲۸.

۲- حسن رحیم پور ازغدی، عقلانیت «مباحثی در جامعه شناسی توسعه» (تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸)، ص۱۱۲.

۳- نعمانی، الغیبه، ص۳۱۸.

می شناسند که هستی خود را وام دار خدا می داند و وحی را واسطهٔ ارتباط انسان با خدا می انگارد. عقلانیت دینی این حقیقت را برای بشر آشکار می سازد که آن چه در اختیار دارد، اعم از جسم و بدن و نفس، امانت الهی است و او نمی تواند هرگونه که بخواهد در آن دخل و تصرف کند.

عقلانیت دینی هر فرد را در برابر طبیعت و همه موجودات مسئول می داند: «فانکم مسئولون حتی علی البقاع و البهائم.» (۱) ارتباط فرد با

دیگران بر اساس دو اصل «قسط و عدالت» و «احسان» ضابطه می یابد

و روابط آدمی را در عرصه های سیاسی، اقتصادی، خانواده و حقوق

سامان می بخشد. (۲)

بنابراین، عقلانیت در آرمان شهر مهدوی به لحاظ ذات، مصداق و کارکرد با عقلانیت ابزاری حاکم بر اتوپیای مور، تفاوت ماهوی دارد. عقلانیت در فرهنگ مهدوی در سه سطح مطرح می شود:

۱. عقلانیت بنیادین: شناخت فلسفهٔ حیات و موقعیت حساس و استثنایی انسان در آن و شأن و جلالت عقل در تنظیم رابطهٔ انسان با خود، جهان و خدای متعال؛

۲. عقلانیت و ارزش ها: شأن عقل در تنظیم رابطهٔ انسان و معماری اخلاقیات؛

۳. عقلانیت ابزاری: مهندسی و اندازه گیری، نظم و پیش بینی و

نقش عقل در محاسبات معیشتی برای نیل به اقتصادی شکوفا و تمدنی

۱- نهج البلاغه، خطبه ۱۶۶، ص۵۴۴.

۲- مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۴۲۰-۴۱۳.

آباد و مرفه.

عقلانیت غربی تنها ساحت سوم را در نظر دارد، اما عقلانیت اسلامی در موالات و ترتیبی منطقی، ابتدا در یک پرسش اصلی و کلان، از انسان و حیات می پرسد و وقتی سنگ بنای عقلانیت را گذارد و مختصات و اهداف و مبانی آن را معلوم کرد به تنظیم اخلاقیات می نشیند و عاقبت به روش ها و ابزار تأمین اهداف مادی و معنوی بشریت می پردازد. (۱)

عقل در نگاه اسلام در ذیل و راهنمایی و هدایت آموزه های دینی معنا می یابد و می تواند از دیگر قوای آدمی از قبیل شهوت، خشم و احساسات رهانیده شود و در جایگاهی فوق آنها، مهار دیگر قوا را در اختیار گیرد. عقل در نگاه غربی، تنها ابزاری در خدمت تأمین اهدافی است که غرایز و احساسات برای آدمی ترسیم می کند و تنها در چارچوب تأمین منافع مادی توجیه پذیر است. (۲) تفاوت عقلانیت دینی و عقلانیت ابزاری را می توان در نمودار ذیل خلاصه کرد:

عقلانیت دینی

عقلانیت ابزاری

۱. طرح عقلانیت در سه سطح معرفت، ارزش و ابزاراقتناع به سطح عقلانیت ابزاری

۲. پذیرش حقایق ثابت، ماورای عالم طبیعتنفی حقایق ثابت غیر از عالم طبیعت

۳. میسر بودن فهم حقایقمیسر نبودن فهم حقایق

۴. اعتماد به وحی و شرعبی اعتمادی به وحی و شرع

۵. عدم خودکفایی عقل در حل منازعاتخودکفایی عقل در حل منازعات

۱- حسن رحیم پور ازغدی، عقلانیت، ص۱۰۸-۱۰۷.

۲- Mikeal Stenmark, Rationality in Science, Religion and Everyday Life (Notre Dame: University of Notre Dame Press, ۱۹۹۵), p.۳۳

۶. ۵. توسعه و گسترش علوم

مفهوم «علم» از اصیل ترین و کلیدی ترین مفاهیم در فرهنگ اسلامی است. علم مفهومی به شمار می رود که هویت هر فرهنگی در چگونگی برخورد با آن شکل می گیرد. علم در فرهنگ اسلامی، مراتب، مدارج و ابزارهای گوناگون دارد و بین مراتب آن، پیوند و ربطی دقیق وجود دارد. بالاترین مرحلهٔ علم، علم شهودی و ربانی است. علم الهی، در رأس این مرتبه است. خداوند عالم مطلق و همهٔ علوم مظاهر بی کران علم اویند و انسان که خلیفه اوست، عالم به جمیع اسماء الهی است و اوج کمال انسانی آن است که خزینه دار علم الهی گردد: «خزّان العلم و منتهی الحلم.» حکمت حقیقی، همین علم است که حاصل تزکیه و تعلیم کتاب الهی است و نوری است که خداوند در سینهٔ هر کس بخواهد می اندازد: «العلم نورٌ یقذفه الله فی قلب من یشاء.» (۱) نازل ترین مرتبهٔ علم در مراتب علم حصولی، دانش حسی و علم تجربی است. انسانی که به این علم مجهز است، گرچه حکمت حقیقی را در دست ندارد، می تواند به مطالعهٔ طبیعت در چارچوب جهان بینی دینی بپردازد و در جهت اعتلای جامعهٔ اسلامی به ابزار و فن آوری مادی دست یابد و طبیعت را تحت مهار خویش قرار دهد.

مفهوم علم در فرهنگ اسلامی همهٔ مراتب فوق را دربر می گیرد، اما شرافت علم به تناسب مراتب آن است. (۲) باید توجه داشت این نوع روی کرد

۱- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص۲۲۵.

۲- عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غررالحکم و دررالکلم، تحقیق: مصطفی درایتی (قم: مکتب العلوم الاسلامی، بی تا)، ص۴۲.

بـه علم تجربی بـا علم مـداری اتوپیـای مـور که بر نفی هرگـونه نقش آفرینی دین در عرصه هـای مختلـف جـامعه مبتنی است، تفاوت دارد. عمـده ترین انتقاد بر نظریـهٔ معرفت شـناختی علم مداری آن است که خود این ره یافت به طریق علمی اثبات پذیر نیست؛ زیرا نمی توان آزمونی علمی ترتیب داد که نشان دهد علم تنها راه قابل اعتماد برای وصول به حقیقت است. (۱)

آرمان شـهر مهـدوی، مدینـهٔ علم است. علم به جمیع مراتب آن در این عصـر توسـعه و پیش رفت خواهد داشت. علوم و دانش هایی که در طول اعصار و قرون در پشت پرده مکنون بوده، تجلی می یابـد و مرزهای دانایی و یادگیری تا سـراپرده منازل و تا اعماق وجود تک تک انسان ها، اعم از زن و مرد گسترش می یابد:

... تؤتون الحکمه فی زمانه حتّی إن المرأه لتقضی فی بیتها بکتاب الله و سنّه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم ؛ (۲)

در دوران او، شـما از حکمت برخوردار می شوید تا آن جا که زن در خانه خود، برابر کتاب خدای تعالی و روش پیامبر صـلی الله علیه و آله و سلم قضاوت می کند.

امام عجل الله تعالی فرجه الشریف خود عالمی است که حکیم تر و دانش مندتر از او وجود ندارد. ایشان مانند علی علیه السلام اعلام می نماید:

سلونی قبل أن تفقدونی فإنّ بین جوانحی علماً جمّاً؛ (۳)

قبل از آن که از میان شما بروم، هرچه سؤال دارید بپرسید؛ زیرا که

۱- مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص۳۸۳.

۲- نعمانی، الغیبه، ص۳۳۷.

۳- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص۲۷۲.

سراسر وجود من سرشار از علم و دانش است.

چه نسبتی بین علوم در زمان حضرت با دانش های امروزین وجود دارد؟ آیا علوم در آرمان شهر مهدوی، با علوم متعارف معاصر تفاوت ماهوی دارد، یا همین علومی که در دنیای امروز وجود دارد در آن دوره نیز به نحو گسترده توسعه می یابد؟ برخی معتقدند که علوم در جوامع امروز، باعث کارآمدی و اقتدار بشر گردیده و آثار سوء آن ناشی از کاربرد نادرست افراد و حکومت هاست. توسعهٔ دانش و تکنولوژی می تواند بشر را به مرحله ای از اقتدار برساند که بر پایهٔ آن جامعهٔ جهانی موعود را بنا نهد. رشد علوم به سمت عصر ظهور است و در آن دوران این علوم به نهایت خویش می رسند. این گروه، با استناد به برخی روایات، معتقدند ابزارها و سیستم های پیش رفته و پیچیدهٔ ارتباطی امروز چون ماهواره و اینترنت در عصر ظهور وجود دارند. (۱)

با نگاه روش مندانه به منظومهٔ علوم امروزین و ترسیم منحنی رشد آن ها به نظر می رسد علوم امروزی، دانش هایی هستند که در خدمت معنویت و عبودیت قرار نمی گیرند، بلکه تنها ابزاری در مسیر توسعهٔ مادی دنیوی به

۱- برای مثال به برخی از این روایات می توان اشاره کرد: ۱. «إنّ المؤمن فی زمان القائم و هو بالمشرق لیری أخاه الّذی فی المغرب؛ مؤمن در عصر ظهور در حالی که در مشرق است برادر خویش را در مغرب می بیند.» (علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص۳۳۶) ۲. «إنّ قائمنا إذا قام مدّ الله لشیعتنا فی أسماعهم و أبصارهم حتی [لا] یکون بینهم و بین القائم برید، یکلّمهم، فیسمعون و ینظرون الیه و هو فی مکانه؛ همانا زمانی که قائم(ما قیام کند، خداوند به گوش ها و چشمان شیعیان ما مدد می کند به شکلی که بدون پیک و واسطه ای امام با آنها سخن می گوید و آنها سخن او را می شنوند و او را می بینند، در حالی که او در جای خود قرار دارد.» (علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص۳۳۶)

شمـار می رونـد. بنابراین، حتی نمی تواننـد بستر تحقق جامعه مهـدوی گردنـد. علم در عصـر ظهور از سـنخ دیگری است و از کتاب مکنون و لوح محفوظ آفرینش سرچشـمه می گیرد. علم در عصـر معاصـر، دانایی است که اقتدار بشر را فراهم می کند، اما علم در آرمان شـهر مهدوی، گونه ای دانایی به شـمار می رود که با توانایی قرین است؛ قدرت نیست، بلکه قدرت از درون آن به کـار گرفته می شود. انسـانی که کلمه ای از این دانش بی کران را فرا گیرد «عِنـدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْکِتَـابِ» (۱) به اقتداری می رسد که می تواند تخت بلقیس را پیش از آن که پلکی زند از سبا به فلسطین بیاورد.

برداشت نادرست از روایات، بر فرض صـحت سـند آنها، به تلفن همراه، اینترنت و ماهواره، مصـداق همان مورچه ای است که دو شاخک دارد و می پندارد خداوند هم با شاخک های بزرگ کار جهان را سامان می دهد. این تلقی از روایات همان اسـت که امام محمدباقر علیه السـلام می فرماید: «کلّما میّزتموه بأوهامکم فی أدّق معانیه مخلوق مصـنوع مثلکم مردود إلیکم.» (۲) از آن جـا که انسان خود در عصـر معاصـر محـدود به این ابزار است، می پنـدارد که امام عجل الله تعالی فرجه الشـریف نیز با این ابزار که مرتبهٔ نازل تری از سیطره بر طبیعت هسـتند، عمل می کند و اقتدار حضرتش را به کارآمدی این گونه تکنولوژی های مدرن مقید می کند.

شاید این روایت مشـهور که علم ۲۷ شـعبه یا حرف دارد و تاکنون تنها دو شـعبهٔ آن آشـکار شده و در عصر ظهور ۲۵ شعبه یا حرف دیگر آن تجلی خواهد یافت، (۳) ناظر به توسعهٔ علوم در عصر ظهور ولی تفاوت ماهوی آن در

۱- سوره نمل، آیه ۴۰.

۲- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۶۶، ص۲۹۳.

۳- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص۳۳۶.

آرمان شهر مهدوی با علوم معاصر فعلی باشد.

۶. ۶. عدالت مهدوی

در باب عدالت در حکومت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف بسیار سخن گفته اند و کتاب ها و مقاله های متعددی نوشته اند. عدالت در جامعهٔ مهدوی در سه سطح فردی، اجتماعی و تاریخی قابل بررسی و عدالت اجتماعی نیز در سه بُعد سیاسی، فرهنگی و اقتصادی جلوه می نماید. در این نوشتار، با توجه به ضلع معرفتی مشترک در اتوپیای مور و آرمان شهر مهدوی به عدالت اجتماعی در بُعد اقتصادی می پردازیم:

عدل در لغت دارای معانی متعددی چون موازنه، تعادل، استوا و مساوات است (۱) و عدالت اجتماعی به معنای استوا و اعتدال در جامعه و نبود انحراف و اعوجاج در آن است. اختلاف در تعریف عدالت اجتماعی در بین متفکران به علت اختلاف در تشخیص مصادیق است که ناشی از دیدگاه معرفت شناختی خاص آنهاست. مفهوم عدالت، بخشی از یک دستگاه فلسفی و اعتقادی است که فقط در آن مجموعه قابل طرح و فهم است. از آن جا که این مفهوم همواره با نوعی قضاوت اخلاقی همراه شده، معمولاً در دایرهٔ ارزش قرار می گیرد. برای بررسی عدالت در حوزهٔ معرفت شناختی، حداقل باید شناخت انسان را ضامن اجرای عدالت، معیار سنجش و ابزار عدالت دانست:

۱. عدالت در آرمان شهر مهدوی، بر خلاف اتوپیای مور، در پناه وحدانیت و توحید تعریف می شود که مقصود و غایت الهی است. عدل در

۱- ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۱، ص۱۸۳.

جهان بینی توحیدی از پایه های ایمان مؤمن است و برخاسته از فهم، علم عمیق، بهره گیری از حکمت و برخورداری از حلم است. (۱) بنیاد عدالت بر معرفت و گسترش مبانی معرفتی در مورد انسان است و ضامن اجرای عدالت، قوای حاکم بر اجتماع نیست، بلکه انسانی است که بر طبق شناخت ماهیت عدالت و ضرورت آن در جامعهٔ بشری، خود پاس دار و ضامن اجرای جریان آن می گردد. معرفت انسان و شناخت جایگاه او در جامعهٔ مهدوی نه تنها ضامن اجرا که عامل تحقق و تداوم عدالت است. در جامعهٔ عصر ظهور، اصل اساسی، عزت و کرامت انسان است که با ادراک و معرفت به جایگاه رفیع انسانی خود، اسیر و بردهٔ هیچ گونه ابزار و غایت های کاذب مادی نمی شود. امام عجل الله تعالی فرجه الشریف می کوشد که انسان را نه در قالب ماده که بر مبنای «فَإِذَا سَوَّیْتُهُ وَنَفَخْتُ فِیهِ مِن رُّوحِی» (۲) در بُعد معنوی، تکامل بخشد. عدالت در جامعهٔ مهدوی اصلی ترین زمینهٔ ظهور و بروز استعدادها و خلاقیت های انسانی و شکوفا شدن جنبه های مختلف خلیفه الهی بودن انسان به شمار می رود.

۲. عدالت اجتماعی به معنای «عمل به گونه برابر و هم آهنگ» است، اما معیار برابری چیست؟ معیار عدالت در آرمان شهر مهدوی، حقوق افراد و اعطا کردن حق به صاحب حق است. (۳) به عبارت دیگر، معیار عدالت

۱- «الایمان علی أربع دعائم: علی الصّبر و الیقین و العدل و الجهاد... و العدل منها علی أربع شعب: علی غائص الفهم، و غور العلم، و زهره الحُکم، و رساخه الحلم، فمن فَهِمَ عَلِمَ غورَ العلم، و من علم غور العلم صدر عن شرائع الحُکم، و من حَلُمَ لم یُفرِّط فی أمره و عاش فی النّاس حمیداً.» (نهج البلاغه، حکمت ۳۰، ص ۱۱۰۰)

۲- سوره حجر، آیه ۲۹.

۳- مرتضی مطهری، عدل الهی، ص ۶۲.

اجتماعی، قرار دادن هر چیزی در جای خود و در نظر گرفتن ظرفیت ها، استعدادها و صلاحیت ها در گزینش افراد است: «إِنَّ اللّهَ یَأْمُرُکُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَی أَهْلِهَا». (۱)

در اتوپیای توماس مور، معیار عدالت، برابری فرصت ها و شرایط برای همهٔ مردم در جامعه است، بدون در نظر گرفتن شایستگی ها و استعدادها. هدف در این اتوپیا برآوردن نیاز انسان ها به گونهٔ یک سان است. اما نیازها چگونه تعیین می شوند؟ آیا انسان ها نیازهای مادی و معنوی متفاوتی ندارند؟ در این آرمان شهر تفاوت انسان ها در استعداد، شرایط و امکانات در راه مصلحت جامعه پایمال می گردد و تنها به توازن بین احتیاجات و بودجهٔ مصرفی جامعه نگریسته می شود. برخورداری یک سان همهٔ مردم از اموری که موجب سعادت می شود، به استثمار حقوق فرد می انجامد.

۳. ابزار عدالت اجتماعی در نظام اقتصادی مور، نفی مالکیت خصوصی و تعلق همهٔ ثروت ها به دولت و حذف نزاع رقابتی است و یک سان سازی حتی در ساختار مهندسی شهرها و خانه ها نفوذ می کند. در آرمان شهر مهدوی عدالت اقتصادی بر مبنای تعدیل ثروت و تأمین زندگی متوسط اجتماعی برای همهٔ افراد جامعه و فقرزدایی است و ابزارهایی در جهت تولید، توزیع و مصرف ارائه می دهد تا ثروت در دست افراد معدودی تمرکز نیابد تا بدین وسیله، فاصله های طبقاتی کاسته شود و سطوح درآمد و ثروت افراد ــ در عین وجود تفاوت ها ــ به یک دیگر نزدیک گردد. برخی ابزارهای تعدیل ثروت و فقرزدایی در جامعهٔ مهدوی را که می تواند چراغی

۱- سوره نساء، آیه ۵۸.

فراراه جامعه اسلامی امروز باشد، چنین می توان برشمرد:

یکم. تنبیه به این امر که خداوند مالک مطلق و رازق همهٔ کائنات

است و انسان ها نباید به مال و ثروت خود مغرور شوند و راه اسراف و تبذیر پیش گیرند؛ (۱)

دوم. مالکیت عمومی دولت اسلامی دربارهٔ زمین های انفال و ثروت های بسیار طبیعی و غیرطبیعی و حذف مالکیت خصوصی در باب آنها؛ (۲)

سوم. وجوب انفاق در شکل خمس و زکات (۳) و تأکید بسیار بر انفاق های مستحبی (۴) به منزلهٔ راه کاری برای حذف فاصلهٔ طبقاتی؛

چهارم. حذف کامل رشوه (۵) و ربا (۶) که از عوامل بسیار مهم ناکارآیی

۱- (نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضاً سُخْرِيّاً((سوره زخرف، آیه ۳۲).

۲- چون قائم ما قیام کند، زمین انفال را جمع آوری کند، چنان که پیامبر جمع آوری نمود و از چنگ دیگران درآورد و آن ها را بیرون نماید. (علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص۳۹۰)

۳- دو خون است که در اسلام حلال است، ولی هیچ کس در آن دو خون حکم نکند تا این که خداوند قائم اهل بیت(را مبعوث نماید. پس او به حکم خدا در رابطه آن دو حکم کند و بیّنه نخواهد: زناکننده محصن را سنگ سار کند و مانع زکات را گردن زند. (علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص۳۲۵)

۴- درباره انفاق های مستحبی آن قدر در قرآن کریم سفارش شده که به نظر می رسد، ترک آن مورد رضایت شرع نمی باشد. (طباطبایی، المیزان، ج۹، ص۲۷۷ -۲۷۲) در باب این گونه انفاق ها در عصر ظهور آمده است: اگر کسی از امام چیزی بخواهد و بگوید: ای مهدی به من بده، امام(بر دامن او آن قدر می ریزد که توان حمل آن را نخواهد داشت. (امینی گلستانی، سیمای جهان در عصر امام زمان، ج۲، ص۲۵۱)

۵- این صفت ناپسند (رشوه) در عصر قائم بر اثر مراقبت امام و رشد فرهنگی و شدت ایمان مردم نابود و ریشه کن خواهد شد. (علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص۲۶۹)

۶- ربا در زمان قائم(به طور کامل از بین می رود. (لطف الله صافی گلپایگانی، منتخب الاثر، ص۴۷۴)

اقتصادی است؛

پنجم. حل مشکل بی کاری و مسکن با آزادی شغل، مسافرت، تجارت و حذف مالیات و قوانین ظالمانه برای طبقهٔ متوسط مردم. (۱)

نمودار ذیل به انگیزهٔ تلخیص مقایسهٔ عدالت در آرمان شهر مهدوی و اتوپیای مور ارائه می شود:

عدالت مهدوی

عدالت موری

۱. بر پایهٔ کرامت ذاتی انسان و عقلانیت دینی

بر پایهٔ اومانیسم و عقلانیت ابزاری

۲. اعطای حق به صاحب حق بر اساس استعداد و شایستگی ها در نظام توحیدی

برابری و یک سان سازی بر اساس نظام کمونیستی

۳. حاکمیت اصالت فرد و جامعه

حاکمیت اصالت جامعه

۴. تعدیل ثروت و فقرزدایی با ارزش نهادن به تفاوت انسان ها

تعدیل ثروت و فقرزدایی با عدم پذیرش مالکیت خصوصی افراد

۷. نقد کلی ساختار معرفتی اتوپیای مور

ظهور بحران های فراگیر، ترویج گستردهٔ نسبیت ارزش ها، بحران در حوزهٔ انسان شناسی و رفتار انسان غربی، از خودبیگانگی و عوارض ناشی از آن، احساس یأس و ناامیدی، اضطراب و دلهره، احساس پوچی و بی معنایی و بحران های عمیق اقتصادی و سیاسی، مولود نظریه پردازی های منقطع از وحی است. اتوپیای مور، بهشت موعود زمینی را ترسیم می کند که از پشتوانهٔ وحی برخوردار نیست. از این رو، هم در تشخیص مصادیق کمال به خطا می رود و هم بشر را به وادی بحران سوق می دهد. دکتر سیدحسین نصر

۱- محمد امینی گلستانی، سیمای جهان در عصر امام زمان، ج۲، ص۲۹۱-۲۹۰.

در باب نظریه پردازی های اتوپیایی می گوید:

انسان ها با اطمینان خاطر بسیار دربارهٔ خلق آینده سخن می گویند و نقشه هایی ترسیم می کنند که بر روی کاغذ کاملاً منطقی به نظر می رسند، ولی دیری نمی پاید که به انواع و اقسام نواقصی که در مرحلهٔ نقشه کشی حتی به تصور هم نمی آمد، مخدوش می شوند؛ زیرا انسان هایی که عامل اجرای این نقشه ها تلقی می شوند، آن گونه که واقعاً هستند، یعنی مخلوقاتی ناقص و فاقد معرفت لازم نسبت به سرشت امور، دیده نمی شوند، وجود آنان آکنده از نواقصی است که به هر کاری که دست می زنند بر آن تأثیر می گذارند، به هر اندازه ای که منکر این نواقص شوند، خطرناک تر می شوند، فراموش کرده اند که هیچ وضعی ممکن نیست از وضع ناقص و معیوب کسانی که موجب پدید آمدن آن وضع شده اند بهتر باشد. (۱)

کانون توجه اتوپیای مور، انسانی است که به جای خدا نشسته و همه چیز اعم از طبیعت و غیر آن برای او و در خدمت اوست. انسان مداری اتوپیا، آسیب های اومانیسم را به دنبال دارد که مهم ترین آن ها انقطاع انسان از معنویت و تکیه بر عقل خود بنیاد بشری است. گرچه در اتوپیای مور از خدا و ایمان سخن رانده شده، خداوند حضوری بسیار کم رنگ دارد و حتی می توان ادعا نمود که برای حل بحران های بشری، اتوپیست خدا را خلق کرده است.

علم مداری در اتوپیا نیز بر محور سعادت مادی آدمی است و تنها منافع و

۱- کریستیان گودن، آیا باید از اتوپیا اعاده حیثیت کرد؟، ص۹۷.

مصالح زیست دنیوی را در نظر دارد. در آرمان شـهر مور، علم پزشـکی برترین علم است. چرخش زندگی انسان بر محور علم و عقل و قطع ارتباط انسان با آسـمان، آثار و نتایجی برای بشـر به ارمغان می آورد که بسیاری از نقادان دورهٔ مدرن از آن خبر داده اند.

مور برای برون رفت از معضـلات و نابسامـانی هـای جامعـهٔ آن روزگـار انگلسـتان، در آرمـان شـهر خویش آن چنـان بر رفاه، عدالت، امنیت و قانون مداری جامعه پای می فشـرد که در این راسـتا آزادی را از آدمی می رباید. او با تأکید بسـیار بر اصالت جامعه در مقابل اصالت فرد، انسان را در قفس آهنین قانون به بند می کشـید و حتی در شـرایطی خودکشی را برایش جایز می شمرد. در این آرمان شـهر اگرچه اهل اتوپیا از امتیازات یکسان برخوردارنـد، عجیب آن است که بردگان احترامی ندارند و بر نابرابری زن و مرد در همـهٔ شـئون زنـدگی تأکیـد می گردد. زنان در هر هفته پیش از رفتن به پرستشـگاه باید در برابر شوهران زانو بزنند و به گناه و طلب بخشـش اقرار بکنند. (۱) گویی که در این آرمان شـهر، بردگان و زنان انسان نیستند! این نگرش به زن در اتوپیای مور به عنوان «دیستوپیای زنان» معرفی شده که در آن آیندهٔ وخیمی برای زنان تصویر شده است. (۲)

ساختار دینی اتوپیای مور بسـیار مبهم و تناقض آمیز است و حتی با آموزه های مسـیحی و تفکر عالمان مسیحی سازگار نیست، به طوری که مسیحیان دربارهٔ آن قضاوت نموده اند:

۱- تامس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۱۳۲.

۲- ایزا برلین، سرنوشت تلخ بشر (جستارهایی در تاریخ اندیشه ها)، لیلا سازگار (تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۷)، ص۴۷.

۱. مور قدیسی مسیحی است که در راه اعتقاداتش جان می بازد، اما برخی قوانین آرمان شهر او چون قوانین سخت ضد طلاق، جواز خودکشی و سوزاندن اجساد مردگان (۱) با تعالیم مسیحی سازگار نیست. در این اتوپیا مسیحیان در اقلیت هستند و حتی با طنزی تحقیرآمیز از مقام پاپ سخن رانده می شود. (۲)

۲. دین مداری مسیحی جای خود را به پلورالیسم دینی می دهد و در نهایت آرمان شهر او مدلی برای جوامع کمونیستی می گردد. در این اتوپیا، ادیان مختلف که برخی حتی ستاره پرست و ماه پرست هستند زندگی می کنند و نوعی فضای تساهل و تسامح بر جامعه حاکم است. عجیب آن است که طراح این اتوپیا بر ساختار معرفتی آن پای بند نیست. مور خود عامل اصلی کیفر دادن و کشتن مردمانی بود که جرم آن ها انحراف از جزم اندیشی کاتولیکی، ارتداد و بدعت گزاری بود. (۳)

۳. اتوپیای مور اساساً مورد تأیید مسیحیت نیست. از نظر دین مسیحی تنها انسان کامل عیسی مسیح علیه السلام است و آرمان شهر او زمینی نیست. جهان مادی در تفکر مسیحی، جایگاه گناه و رنج و انسان فطرتاً گناه کار است؛ جامعهٔ دنیوی را شاید بتوان تا حدودی سامان داد، اما هرگز آن را از اساس نمی توان اصلاح نمود. (۴)

۱- تامس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص۱۲۷.

۲- آنتونی کنی، تامس مور، ص۱۲۹- ۱۲۸.

۳- آنتونی کنی، تامس مور، ص۸۲ - ۸۱.

۴- راجر ال امرسون، فرهنگ اندیشه سیاسی (اتوپیا)، ص۴۱۵.

فصل ششم: هنر؛ تنها راه نجات (موعودگرایی در فلسفه هنر هایدگر)

اشاره

پرسش از ماهیت هنر، ویژگی یا ویژگی های ذاتی آن، منشأ و سرآغاز هنر، غایت و مصادیق و کارکردهای هنر، مهم ترین پرسش هایی است که فلسفه هنر، عهده دار پاسخ گویی به آن است. فلسفه هنر از جمله فلسفه های مضاف است که به تبیین چیستی هنر و مبانی نظری و فلسفی آن می پردازد. به تعبیر دیگر، فلسفه هنر با تبیین مبادی و مبانی غیر هنری هنر سر و کار دارد.

پیش از دوران مدرنیته، در آراء متفکران غربی، مباحث هنر به خلاقیت و نوآوری فردی و ذوق شخصی ارجاع داده می شد و فلسفه هنر در ضمن مباحث معرفت شناختی مطرح بود.

نخستین بار فیلسوف آلمانی، الکساندر بومگارتن با جعل اصطلاح «Aesthetics»، که در لغت به معنای احساس می باشد، آن را

برای داوری های ذوقیِ مبتنی بر حس به کار گرفت و تلاش کرد دانشی

تازه را بنیان گذارد. این دانش خبر از توجهی تازه به قلمرو

محسوسـات می داد، توجهی ورای چارچوب های تعریف شـده متافیزیک سـنتی که امور حس پـذیر را صـرفاً به عنوان ماده ی خام کارورزیِ برترِ عقل

به شمار می آورد. بر اساس روایت کاسیرر، بومگارتن منطق دانی بود

که در پژوهش هایش عرصه مستقلی از امر حسی را قرار داد و البته

همچنان شناخت زیباشناختی را در مرتبه ای نازل تر از شناخت عقلانی توصیف کرد. (۱)

کانت با ناتمام دانستن تلاش های سلف خود در شناخت حقیقت و معیار زیبایی، تلاش کرد تا نظمی فلسفی تر و روش مدارتر را در مباحث مربوط به این دانش نوپا ایجاد کند و پس از نوشـتن نقدهای اول و دوم خود، که به ترتیب به سـنجش شناخت و نقـد کردار آدمیان اختصاص یافته بود، نقد سوم خود را به شـناخت امر زیبا و سـنجش داوری های زیباشـناختی اختصاص داد. تلاش کانت صـرف اعتبار بخشـی به زیباشناسـی به مثابه دانشـی هر چه مسـتقل تر و نیز توجه به هنر به مثابه پدیـده ای هر چه خودمختارتر گردید.

هگـل که تـاثیر عظیم کـانت را بر خود احسـاس می کرد و همواره تلاش داشت که نسـبت به کـانت گـامی به جلو برداشـته و پرسـش هـای کانتی را با پاسـخ ها و روش هایی متفاوت از خود او مورد سـنجش قرار دهـد، در مقولـهٔ هنر و زیبایی هـم گـامی متفاوت از کانت برداشت و با وارد کردن هنر در دسـتگاه فلسفی ــ تاریخی خاص خود، برای زیباشناسی و هنر شأنی افزون تر از یک بحث فرعیِ فلسفی و البته شانی نازل تر از یک امر مستقل و خودکفا و

۱- ارنست کاسیرر، فلسفه روشنگری، یدالله مؤقن (تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۲)، ص۵۱۵.

درون ماندگار قائل شد. (۱)

مقام هنر در نگاه هگل در جایی میان طبیعت و عقل قرار دارد؛ اثر

هنری از شکل وارگی خام طبیعت گذر کرده و در جایی فراتر از طبیعت ایستاده است. هنر با این گذر که از نگاه هگل گام به جلویی برای استقرار مطلق در جای خودش محسوب می شود، توانسته است تاریخ را یک گام به جلو کشانده و انسان و جهان را از اسارت در حصار طبیعتِ خام اندکی رهاتر سازد.

طبق نظام هنرشناسی هگل، در هنر سمبولیسم محتوا اسیر در حصار فرم است و از این رو سمبولیسم را باید هنری دانست که جلوه گری فرم آن، حظ چندانی از محتوا را نصیب مخاطب نخواهد کرد. در دوره بعدی هنر، یعنی کلاسیسیم، با تناسب فرم و محتوا مواجه هستیم. در هنر رمانتیسم محتوا بر فرم فزونی می یابد و به اصطلاح از آن سرریز می شود. هگل «شعر» و «موسیقی» را بهترین نمونه برای معرفی هنر دوره رمانتیسم می داند. هنر رمانتیسم با همه توانایی اش، باز هم پاسخگوی همه حقیقت هستی نیست و بدین سان امر مطلق مورد توجه هگل، نیاز خود را در فراروی از هنر می بیند و در گام بعدی قدم به مرحله دین می گذارد. (۲)

در ادامه کسانی همچون شلینگ، نیچه و بعدها هایدگر، با

اعلام خودمختاری مطلق هنر، از فرمالیسم کانتی و رمانتیسم ناتمام هگلی، به رمانتیسم باوری تام و تمام می رسند؛ رمانتیسمی که به موجب

۱- اشتفان کورنر، فلسفه کانت، عزت الله فولادوند (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰)، ص۳۴۳.

۲- محمود عبادیان، گزیده زیباشناسی هگل (تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۶)، ص ۴۰ - ۲۴.

آن وظیفه هنر انجام هر عملی است که تاکنون هیچ نظام فلسفی یا الهیاتی عهده دار انجام آن نبوده، یا در تلاش برای انجام آن با شکست مواجه شده است؛ یعنی: «تفسیر حیات بشر از منظر یک راوی دانای کل و با یک نگاه سراسر بین.»

با ظهور افکار انـدیش منـدانی چون هایدگر، تحول اساسـی در شـیوه معرفت آدمی رخ داد و مفهوم هنر از جمله مفاهیمی بود که در پرتو این شـیوه تفکر از مرزهـای مفهومی خود فاصـله گرفت و نگاهی وجودشـناسانه و انتولوژیک به این مقوله انـداخته شد.

هایدگر بر آن بود، یکی از ویژگی های اساسـی مدرنیته معاصـر این است که ما بیش از پیش تمایل داریم تا خود را فرمانروای طبیعت بدانیم و انسان را به مقام «خدای زمین» (۱) ارتقا دهیم تا قادر باشد با استفاده از تکنولوژی بر جهان طبیعت سیطره یابد. خطر واقعی تکنولوژی مدرن نیز همین است که از یک سو انسان تا سـرحد یک حیوان ناطق، ذهن یا فاعل شناسا (سوژه) تنزل می یابـد و از سوی دیگر مهم ترین وصف جهـان، موضوع و متعلق شـناسایی بودن (ابژه) می گردد و جهـان تـا سـرحد ابژه ای برای یک سوژه تقلیل می یابد. هایدگر خواهان گسـست از چنین تفکری است و هنر امکان چنین تفکر غیر معرفت شـناسانه را برای او فراهم می آورد. هنر و تجربه هنری می توانـد زمینه نـوعی مـواجهه حضوری بـا جهـان را فراهم آورد. مراد هایـدگر از هنر، قـابلیت اسـتفاده از تکنیـک هـای هنری نیست. بلکه نوعی مواجهه حضوری (غیر حصولی) بـا جهـان و زیسـتنی شاعرانه و سکنی گزیدنی (۲)

۱- Lord of the earth

۲- dwelling

شورمندانه در عالم است. تلاش برای رسیدن به حقیقت از طریق درک حصولی، انسان را تباه می کند و امروز در پرتو سیطره تفکر علمی و تکنولوژیک ما این تباهی را احساس می کنیم. انسان با تکنیک جدید «عالمی مصنوع» خویش ایجاد می کند. این عالم مصنوع، هرچه بیش تر بسط و گسترش می یابد، از طبیعت دور و به نفس آدمی نزدیک می شود و با این نفسانی شدن ویران گر می گردد. تا آن جا که در صورت کامپیوترها و رفتار هوش های مصنوعی و فعل و انفعالات راکتورهای هسته ای بیش تر به عالم اوهام و طوفان های نفسانی انسان شبیه می گردد تا طبیعت. (۱)

هایدگر سعی دارد «قدرت نجات دهنده هنر» را در برابر جهان تکنولوژیک و سوبژکتیویستی کنونی، نشان دهد. در این تفکر هنر تا سرحد یک «منجی» ارزش می یابد. وی اذعان دارد که مرادش از هنر، «هنر بزرگ» (۲) است، نه هنر جدید. هنر جدید تنها نوعی سرگشتگی انسان را روایت می کند و خود در ذیل تفکر تکنیکی مدرن نفس می کشد. چنین هنری نمی تواند وجود را به ظهور برساند. هایدگر از «مرگ هنر بزرگ» سخن می گوید. اما برخلاف هگل معتقد است که امکان بازگشت چنین هنری وجود دارد. بازگشتی که «نجات» غرب را شکل می بخشد. (۳) «هنر بزرگ» از آن حیث بزرگ است که حقیقت موجودات به مثابه یک کل را آشکار می سازد. «هنر بزرگ» انکشاف حقیقت است.

۱- محمد مددپور، ماهیت تکنولوژی و هنر تکنولوژیک (تهران: سوره مهر «حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی»، ۱۳۸۴)، ص ۶۱ - ۶۰.

۲- great art

۳- جولیان یانگ، فلسفه هنر هایدگر، امیر مازیار (تهران: گام نو، ۱۳۸۴)، ص۱۴.

دیدگاه هایدگر در باب هنر، گرچه برای غرب، غریب و نامأنوس است، برای تمدن شرقی آشناست. در دریافت اسلامی، هنر با زیبایی ارتباط تنگاتنگ دارد و حسن و زیبایی در ضمن مباحث وجود و مراتب آن مورد توجه قرار می گیرد. این مقاله بر آن است با روایتی ساختاری از فلسفه هنر هایدگر، افق های این تفکر در باب هنر را با اندیشه اسلامی نزدیک و مقارن نماید. تا از این رهگذر، تا حدودی فهم اندیشه رازگونه هایدگر را امکان پذیر سازد و در پرتو آن نقاط تشابه دو دستگاه فکری در باب هنر را بیابد، هرچند به لحاظ مبانی اندیشه فرسنگ ها از یک دیگر فاصله دارند.

۱. رساله «سرآغاز اثر هنری»

اشاره

هنر در تفکر مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) نقش بسیار اساسی دارد. برجسته ترین اثر وی در باب هنر، «سرآغاز اثر هنری» است. افکار او در این کتاب بسیار پیچیده و شعرگونه است و برگردان فارسی این رساله به فارسی بر این پیچیدگی افزوده است. برخی متفکران ترجمه آثار هایدگر را امکان پذیر نمی دانند. دیدگاهی که چه بسا برگرفته از روی کرد هایدگر به مقوله ترجمه باشد. وی ترجمه را لزوماً تفسیر به رأی می دانست و معتقد بود تفکر اصیل در کنه و ماهیت خود مبهم است و با تعصبی که به زبان آلمانی و قابلیت هایش داشت به ترجمه و ارتباط ساحت های زبانی سخت بی اعتنا بود. (۱)

۱- گلن گِرِی، تمهیدی بر تفکر پس فردا، محمدرضا جوزی، در: فلسفه و بحران غرب، ادموند هوسرل، مارتین هایدگر، کارل یاسپرس، جان مک کواری و...، ترجمه رضا داوری اردکانی، محمدرضا جوزی، پرویز ضیاء شهابی (تهران: هرمس، ۱۳۸۲)، ص۱۶۲.

دو پرسش اساسی هایدگر در فلسفه هنر خویش آن است که راز اثر هنری با راز هستی چه نسبتی دارد؟ و سرآغاز و منشأ اثر هنری چیست؟ رساله «سرآغاز منشأ هنری» در پی یافتن پاسخی برای این دو پرسش است. هایدگر بر این رساله دو ضمیمه افزود: «موخره» که سنت زیبایی شناشی کلاسیک را مورد انتقاد قرار می دهد و دیگری «تکمله» که در آن برخی ابهام های رساله و برداشت های مجدد خود از آن را مطرح می کند.

۱. ۱. دور هرمنوتیکی

سؤال اصلی در رساله «سرآغاز اثر هنری» یافتن منشأ و سرچشمه اثر هنری است. این پرسش در همان بند اول کتاب، پاسخ گفته می شود. منشأ اثر هنری، هنرمند نیست بلکه «هنر» است. پرسش از منشأ اثر هنری، در همان ابتدا، تبدیل به پرسش از هنر می شود. (۱)

هایدگر می گوید این که هنر چیست را باید از اثر هنری فهمید و این که اثر چیست را تنها از ذات هنر می توان دانست. چیستی اثر هنری را از ذات هنر درمی یابیم و چیستی هنر را از ذات اثر باید استنتاج کرد. (۲) آشکارا دوری مطرح می شود که در منطق باطل است.

هایدگر در روش هرمنوتیکی خود دور را می پذیرد و آن را برای فرآیند فهم اجتناب ناپذیر می داند. هایدگر در کتاب «وجود و زمان» مثال هایی از دور هرمنوتیکی را مطرح می کند:

۱- جولیان یانگ، فلسفه هنر هایدگر، ص۳۶.

۲- یوزف. ی کوکلمانس، هایدگر و هنر، محمدجواد صافیان (آبادان: نشر پرسش، ۱۳۸۲)، ص۱۴۴.

۱. برای فهمیدن این که هستی چیست، نیازمند بررسی وجود «دازاین» هستیم. اما مگر می توان وجود «دازاین» را بدون فهم قبلی از هستی فهمید؟

۲. فهم و تأویل هر چیزی نیازمند پیش فهم ها است، ولی پیش فهم ها خودشان چیزی غیر از فهم و تأویل نیستند.

۳. «دازاین» بدون فهمی از هستی نمی تواند با هستی مواجه شود. اما بدون فهم از هستی، هستی معنا ندارد. (۱)

در رساله «سرآغاز اثر هنری» به این دور در قالب هنر و اثر هنری اشاره می شود: چگونه می توان فهمید هنر چیست، بدون آن که اثر هنری را مورد بررسی قرار داده باشیم؟ اما اثر هنری چگونه هنر خوانده می شود، اگر ندانیم که هنر چیست؟ هایدگر معتقد است این دور امکان بنیادی ترین نوع شناخت را فراهم می آورد. فهم هنر در ارتباط با فهم اثر هنری و فهم اثر هنری در ارتباط با فهم هنر است و بدون هریک، فهم دیگری ممکن نیست. به باور هایدگر، در دور هرمنوتیکی، مهم ورود به حلقه هرمنوتیکی است نه خروج از آن. (۲)

برای ورود به این دور، وی ازخود اثر هنری آغاز می کند، اما توضیح چندانی برای این انتخاب نمی دهد. از آن چه دم دست است باید آغاز کرد.

---

۱ - Martin Heidegger, Being and Time, trs: John macquarrie and Edward Robinson (NewYork: Harper Row, ۱۹۶۲), p. ۱۹۵-۱۶۷

۲- برای فهم دور هرمنوتیکی هایدگر، ر.ک: بیمل، والتر، بررسی روشنگرانه اندیشه های مارتین هایدگر، بیژن عبدالکریمی (تهران: سروش، ۱۳۸۱) و هوی، دیوید کورنز، هایدگر و چرخش هرمنوتیکی، در: هرمنوتیک مدرن، بابک احمدی، مهران مهاجر، محمد نبوی (تهران: مرکز، ۱۳۷۷) و نیز: Heidegger, Martin, The Hermeneutics of Factictity, trs: John Van Buren (Indiana: Indiana University Press, ۱۹۹۹), p. ۸۵

هایدگر برای درک امر انتزاعی از قبیل هنر مصداق انضمامی آن را مقدم می سازد تا با توصیف آن، به فهم امر انتزاعی برسیم. چون هنر مفهوم کلی است که مشخص نیست دقیقاً به چه چیزی اشاره دارد، به اثر هنری بالفعل موجود می پردازد که ما را راهنمایی کند. (۱)

۱. ۲. اثر هنری

اشاره

اثر هنری هم چون شیئی میان سایر اشیاء است. اما آن چه اثر را اثر

هنری می سازد و آن را از سایر اشیاء تفکیک می کند، چیست؟ بنیان

اثر هنری بر چه چیز استوار است. هایدگر برای دست یافتن به حقیقت

هنر، سه تفسیر از شیء را که فلسفه در سنت تفکر غربی بسط داده است، تبیین می نماید:

الف) شی ء، جوهر و حامل اعراض و اوصاف است (نظریه جوهر و عرض)

این نظریه ریشه در تفکر یونان دارد که مطابق آن یک نهاد وجود دارد

که حامل خصوصیاتی است. (نظیر رنگ، بو، زبری، ...). این نظریه از شیء تا حدودی بازتاب ساختار زبان است که ارسطو آن را به کار می برد. هر جمله حاوی محمول و موضوع است. محمول، مجموعه ای است که بر موضوع (جوهر) حمل می شود. این نظریه مشروعیت خویش را از ساختار زبان می گیرد.

هایدگر به نقد این تعریف برخاسته و می گوید: ساختار زبان یا واقعیت به گونه ای است که نمی توان تعیین کرد کدام اصل است و نمی توان پاسخ

۱- مهران رضایی، بررسی رساله منشأ اثر هنری، مجله کتاب ماه فلسفه، سال چهارم، شماره ۴۴، ۱۳۹۰، ص۵۵.

روشنی به چنین پرسش هایی داد. (۱)

ب) شیء کثرتی از انطباعات حسی است که از چیزی برای حواس حاصل شده است (نظریه شیء به عنوان وحدت محسوسات)

بر طبق این نظریه، شیء امر محسوس و چیزی است که به ادراک در آید. هایدگر این تفسیر از شیئیت را نیز مورد نقد قرار می دهد و می گوید این تعریف زیاده از حد شیء را جسمانی کرده در حالی که تعریف اول شیء بیش از حد از جسمانیت دور شده است.

ج) شیء، ماده صورت یافته است (نظریه ماده و صورت)

هایدگر در رد نظریه دوم می گوید: زمانی که من صدای هواپیمایی را می شنوم، تنها صورت محض نیست که هواپیما است، بلکه من غیر از شنیدن یا دیدن هواپیما تصوری از آن در ذهن دارم. بنابراین، باید نظریه ای را یافت که هسته اصلی آن چه را که ما شیء می نامیم حفظ کند. به نظر می رسد «نظریه ماده و صورت» راه گشای این مشکل است؛ زیرا به هر دو جزء یک شیء اشاره دارد. اما مشکل این است که این نظریه، تنها شامل اشیاء طبیعی و ابزاری می گردد. مثلاً ـ صورت، کارکرد ابزارهایی مانند کوزه، کفش و دیگر ابزارها است و ماده خام این ابزارها در جمع با این صورت، ماهیت یک ابزار را نشان می دهد. از این رو بنای تصور ماده و صورت را کارکرد ابزاری اشیاء می شمرد.

هایدگر نظریه اخیر را یکسره باطل نمی داند و به کنار نمی گذارد؛ بلکه این

۱- مارتین هایدگر، سرآغاز کار هنری، پرویز ضیاء شهابی (تهران: هرمس، ۱۳۹۰)، ص۱۱ - ۸؛ کوکلمانس، هایدگر و هنر، ص۱۶۵ - ۱۵۶.

نظریه را سرنخی برای شناخت بهتر اثر هنری معرفی می کند. آن گاه نظریه دیگری از شیء ارائه می دهد. هایدگر معتقد است آثار هنری اگرچه شیء هستند اما نه یک شیء صرف مثل یک تکه سنگ طبیعی یا یک کنده درخت و... آثار هنری ساخته دست آدمی است و عالمی که برای آدمی ظهور داشته، در آن آثار متجلی است و این عالم دیگر در یک شی ء محض نیست. در آثار هنری علاوه بر شیئیت، یک «چیز دیگر» در کار است و هنری بودن اثر هنری بازگشت به این «چیز دیگر» است. اثر هنری علاوه بر این که یک شیء است، از چیز دیگر حکایت می کند و این ویژگی آن را از شیء محض که تنها خودش است و نماد چیزی نیست جدا می سازد. این «چیز دیگر» در واقع ظهور و انکشاف حقیقت است.

هایدگر بیان می دارد که سه نظریه ای که در فلسفه مطرح شده ما را از حقیقت شیء دور می کند و سعی می کند در پرتو یک مثال، ما را در تمییز بین یک شیء به عنوان یک ابزار صرف و اثر هنری مدد رساند. تابلو نقاشی «کفش های زن روستایی» اثر وان گوگ چه تفاوتی با یک شیء محض (مثلاً یک کفش معمولی و واقعی) دارد. کفش نقاشی شده در تابلو، تمامی عالم یک زن روستایی را آشکار می کند. در اثر هنری «رویداد حقیقت» واقع می گردد و همین رویدادگی حقیقت است که یک شیء را به یک اثر هنری تبدیل می کند.

۱. ۳. چیستی هنر

هنر، تنها ابزاری نیست که در پرتو به خدمت گرفته شدن، تعریف شود. هویت یک ابزار براساس ارتباط با غیر تعریف می شود. همان گونه که حروف

از خود معنای مستقلی ندارند و در ارتباط با غیر است که در جمله معنا می یابند. هنر در تعریف ابزاری بیش تر از جنبه زیبایی شناسی مورد توجه قرار می گیرد و به اثر هنری از جهت زیبایی شناسی نگاه می شود و از آن لذت برده می شود. هنر به منزله ابزار، نوعی فعالیت فرهنگی است که تنها در موزه ها و نمایشگاه های هنری باید آن را یافت. در این تلقی به هنر، ناظر اثر هنری، مانند نظافت چیان موزه ها که از یک مجسمه گردگیری می کنند یا کسانی که در کار جابه جا کردن آثار هنری از یک نمایشگاه به نمایشگاه دیگر هستند و اثر هنری را چون تنه درختی یا تکه زغال سنگی منتقل می کنند، به هنر می نگرد. (۱)

هایدگر با مردود دانستن چنین برداشتی از هنر، هنر را به عنوان «انکشاف حقیقت» و «برگشودن عالم» معرفی می کند. هنر چیزی است که «عالمی را می گشاید». (۲) در تابلوی کفش های وان گوگ، کفش های زن روستایی در فضایی تهی به نمایش درمی آید که بر آن گرد راه مزرعه و مسیر کار و روزمرگی نشسته است. این نقاشی، عالم کشاورز را با خستگی ها، بیم ها و امیدهایش تصویر می کند. در کاربرد روزمره، این جفت کفش ها، نه تنها مورد توجه نیستند، که فراموش می شوند. مانند دستگیره دری که تا پیش از خراب شدن توجه ما را به خود جلب نمی کند؛ زیرا که در روند استفاده شدن، اطمینان از سلامت آن وجود دارد. اما این کفش ها در تابلو نقاشی جلوه گر حقیقت می شوند. به تعبیر هایدگر: «حقیقت خود را در اثر هنری

۱- سیمون گلندینینگ، فلسفه هنر هایدگر، شهاب الدین عباسی، مجله سروش اندیشه، سال اول، شماره دوم، ۱۳۸۱، ص۱۵۳.
۲- جولیان یانگ، فلسفه هنر هایدگر، ص ۴۰.

می نهد» (۱) و هنر فی حد ذاته استقلال و هویت می یابد. ویژگی ذاتی هنر، زیبایی آفرینی نیست، بلکه هنر، حقیقت آفرین است. در نگرش هایدگر، حقیقت به معنای مطابقت با واقع نیست. حقیقت ظهور و انکشاف وجود است و هنرمند کسی است که در اثر خود، وجود را متجلی می سازد:

آن چه او «هنر بزرگ» می خواند، چیزی کمتر از «رخداد حقیقت» نیست. این رخداد را نباید به معنای پدید آوردن یک بازنمایی

یا تصویری دقیق و رسا از موجودات یا اشیاء تلقی کرد، بلکه

یک گشودگی یا آشکارگی اصیل موجود است، موجودات آن گونه که هستند. (۲)

در این جاست که هایدگر به جای تصور اثر هنری برحسب ماده و صورت یا جوهر و عرض، نظریه بدیع خود را در باب هنر بیان می کند. اثر

هنری به عنوان یک شیء نه حامل خصوصیات حسی و نه جوهر و عرض و نه ماده و صورت، بلکه به عنوان «عرصه پیکار زمین و عالم» معرفی می شود. نحوه شیئیت اثر هنری که همان نحوه وجود آن است، پیکار میان عالمی است که بر گشوده می شود و زمینی که می خواهد رازهای اثر را فرو پوشیده سازد.

هایدگر در رساله «سرآغاز اثر هنری» به جای استفاده از اصطلاحات آشنا و متداول فلسفه و زیبایی شناسی غربی، مجموعه ای خاص و منحصر به فرد از اصطلاحات جدید را وارد می کند. اصطلاحاتی نظیر عالم، زمین و نزاع میان آن دو. هنر برحسب مفاهیم زمین و عالم فهمیده می شود. عالم

۱- یوزف کوکلمانس، هایدگر و هنر، ص۱۸۸.

۲- سیمون گلندینینگ، فلسفه هنر هایدگر، ص۱۵۴.

خود را بر زمین بنـا می نهـد و زمین از طریق عالم اوج می گیرد. عالم در عین اتکا و سـکونت بر زمین، می کوشـد بر آن فائق آیـد. عالم از آن جا که ذاتاً بازکننده و افشاگر است نمی تواند آن چه را فرو بسـته است، رخصت دهد و تحمل کند. زمین نیز از آن حیث که هم نگهدارنـده است و هم پنهـان کننـده، همـواره می خواهـد عـالم را به درون خویش کشـد و آن را پنهـان و مستور نماید. (۱)

در تفکر هایـدگر، «عالم» تنها صورت شـیء و «زمین» معادل ماده صـرف نیست. گرچه در نظر ابتـدایی، به نظر می رسـد چنین باشـد. در بیـان ابتـدایی، «زمین» عبـارت است از جنبه انفعالی اثر هنری که هم چون ماده در ابزار مصـرف می شود. از نظر وی زمین جنبه فرو بسـته اثر هنری است که تنهـا بـا قرار گرفتن در «عـالم» اثر هنری گشـوده می شود، نه این که همچون ابزار یک مـاده در کـاربرد و قابلیت اسـتفاده از ابزار محو گردد، ماننـد چاقویی که تا خوب می برد و یا تبری که تا به راحتی می شـکند، کسـی به خود آن ها توجه نـدارد. در اثر هنری ماده (زمین) آشـکار می شود و به فضای گشوده عالم اثر می آید. زمین و عالم در واقع صورت و سـیرت اثر هنری است. عـالم، صورت اثر هنری است که محصول مهـارت توأم بـا خلاقیت هنرمنـد است و زمین، سیرت آن است که همواره حامل محتوا، پیام و حقیقتی است.

«زمین» می توانـد سـنگی در یک پیکره، رنگی در یک نقاشـی یا آهنگی در یک قطعه موسـیقی باشد که به خودی خود مانند سایر اشیاء فرو بسته است و «عالم»، مناسبات خاصی است که این وجه فرو بسته را در فضایی

۱- یوزف کوکلمانس، هایدگر و هنر، ص۲۱۸ - ۲۱۲.

باز قرار می دهد. سنگ و رنگ و آهنگ، به خودی خود اشیایی محض اند که در مناسبات خاص اثر که هایدگر آن را «عالم اثر» می نامد، معنا پیدا می کند و به تعبیر هایدگر «در گشوده» می شود.

در تبیین نقاشی کفش های زن روستایی، هایدگر به ما می فهماند که در تعامل عادی ما با اشیاء نوعی غفلت وجود دارد و اثر هنری ما را متوجه آن می سازد. توجه به چیزی که «هست»، اثر هنری این توجه را با غیر معمول بودن خود ایجاد می کند. اثر هنری شیء معمول و خارج از توجه انسان را برمی گزیند و به آن عالمی می بخشد که او را از حالت معمول بیرون آورد و امکان گشودگی وجود دار به آن شیء می بخشد و یک بار دیگر وجود داشتن آن شیء در حوزه آگاهی انسان قرار می گیرد. از این رو سیرت اثر هنری از جنس معرفت و آگاهی است. اثر هنری، ایجاد این التفات خاص است و وجود داشتن چیزها را متذکر می شود. چنین خصوصیتی در کار هنری وجود خالق و آفریننده را ایجاب می کند.

آن چه در تعابیر هایدگر مبهم و رازگونه است، آن است که به هنر و اثر هنری، قدرتی جادویی می دهد که باعث تقرر ظهوری انسان است. به تعبیر هایدگر، هنرمند در برابر هنر و اثر هنری بود و نبودنش یکسان است و به سان معبری است که خود را در فرآیند ابداع هنر نیست می کند. آثار هنری، مجرایی است که در آن حقیقت جلوه گر می شود. و حقیقت، حقیقت هستی است، هستی برای ظهور، آدمی را واسطه قرار می دهد، یعنی مثل نی نوازی که نی بنوازد و اثر هنری پدید آورد. اما در اینجا نی واسطه است. در این برداشت از هنر، هنرمند واسطه ایی است و گویی حقیقت هستی را به

کار می گیرد تا موجب ظهور حقیقت گردد. (۱)

اثر هنری و هنر در غیاب هنرمند به عنوان تولیدکننده آن رخ می نماید. هنر رخدادی از حقیقت است که انسانیت انسان در گرو آن است. از

این رو منشأ و سرآغاز اثر هنری، از منظر هایدگر، هنرمند نیست، بلکه خود «هنر» است:

چنین نیست که در آغاز یک باشنده، یعنی انسان داریم که اشیاء هنری می آفریند، بلکه با رخدادی مواجهیم که می گذارد انسان، انسان باشد. به صورتی که هرچه که هست (از جمله خود انسان) بتواند خود را آن گونه که هست، نشان دهد. (۲)

در این جاست که بیان هایدگر که سرآغاز و منشأ اثر هنری را «هنر» می داند، بسط می یابد. دیدگاه رایج این است که هنر زاییده ذهن هنرمند و یا اثر هنری است. اما هایدگر می گوید چون هنر هست، اثر هنری نیز هست و چون هنر هست، هنرمند نیز هست. به عقیده وی سرآغاز هر چیز ذات آن چیز است و سرآغاز اثر هنری، ذات هنر است. بی شک هنرمند منشأ علّی اثر هنری است، اما شأن والای یک اثر هنری را در خود هنر باید جست. ذات هنر، «انکشاف حقیقت» است. اگر هنر منشأ کار هنری است و اگر هنر ظهور حقیقت است و اگر حقیقت، ظهور و انکشاف وجود است، بنابراین وجود، منشأ اثر هنری است و هنرمند واسطه ظهور هستی و حقیقت است.

هایدگر نه تنها هنرمند را در انکشاف و تجلی وجود و حقیقت دخیل

۱- ریخته گران در http:\\www.iricap.com.

۲- سیمون گلندینینگ، فلسفه هنر هایدگر، ص۱۵۹.

می دانـد؛ بلکه نـاظران اثر هنری (که از آن هـا به «نگاهـداران» یاد می کنـد) را کسانی می دانـد که به رویـداد حقیقت در اثر هنری توجه دارند. هر ناظری، نگاهدار اثر هنری نیست. نگاهداران، ناظرانی هسـتند که مقام والای هنر را درک و حیطه قدسی آن را حفـظ می نماینـد و برای اثر هنری نقش حقیقت بخشـی قائلنـد. ناظران سـنتی کسانی هسـتند که نقشـی در هنر شـدن اثر هنری ندارند. چنین ناظری، برای مثال، تابلوی کفش های زن روستایی را می نگرد و برای حظّ هنری و یادگاری حتی بر دیوار آن را حفظ می کند و در موزه نگاه می دارد، اما این تابلو، برای او از هرگونه تحقق حقیقت خالی است.

۱.۴. شعر

هایدگر هر هنری را در ذات خود «شعر» می داند. هنر معماری، نقاشی، موسیقی همه به نوعی شعر محسوب می شوند:

شاعری، هنر شعر سرودن نیست بلکه آن چیزی است که ذات همه صور هنر بدان وابسته است. (۱)

این سـخن بدان معنا نیست که همه صور هنر را بتوان به شعر تحویل برد. از منظر هایدگر، شاعری ذات هنر است؛ اما مرادش از شعر کلام موزون خیال انگیزی نیست که باعث قبض و بسط روح شود. (۲) در فلسفه او، شعر وسعتی به اندازه تمام زبان دارد. هایدگر همان گونه که از هنر تفسیری انتولوژیک دارد، شعر و زبان را نیز در فرآیندی هستی شناسانه تفسیر

۱- یوزف کوکلمانس، هایدگر و هنر، ص۲۶۲.

۲- حسن بن یوسف حلی، الجوهر النضید (قم: انتشارات بیدارفر، ۱۳۸۱)، ص۴۳۸.

می کنـد. شـعر، زبـان است و زبان یعنی جایی که «وجود» در آن عرض انـدام می کنـد. بایـد تصور متعارف از زبان را که تنها وسـیله ای برای ارتبـاط و بیـان حالات درونی اسـت، رهـا کرد. زبـان یعنی انکشـاف وجـود. بـا ایـن تلقی از زبـان، هر هنری (معمـاری، نقاشـی، موسـیقی و...) نوعی زبـان است که وجود، در آن به زبـان درمی آیـد و از پنهـانی به گشودگی می رسـد. نامیـدن موجودات به معنای وضع یک نشانه برای یک شـیء نیست، بلکه نام گذاری چیزی، همان به زبان در آوردن و به لفظ در آوردن و گفتن است و این گفتن و به لفظ درآوردن، نشان دادن و حاضـر کردن وجود است. زبان خاسـتگاه وجود است و شعر چیزهـا را با نامیـدن به حضور درمی آورد. (۱) بنابراین شـعر، همان زبان است ماننـد سایر هنرها، اما شـعر زبانی نامتعارف است؛ زیرا در شـعر است که بیش از هر هنری تأکیـد بر به هم ریختن نظم زبان متداول آشـکار است. گویی موجوداتی که در تعامل روزمره با آن روبرو هستیم در هنر به گونه ای دیگر جلوه می یابند.

۲. هنر از منظر تفکر اسلامی با روی کرد به اندیشه هایدگر

اشاره

غـایت فلسـفه هنر هایـدگر، نشان دادن نقش هنر در آشـکار کردن حقیقت هستی است. مقوله هنر در انـدیشه این فیلسوف آن چنان ضـرورت دارد که خوانشـی صحیح از فلسفه او در گرو فهم این مقوله است. وی از متفکرانی است که هنر را نه به جهت گسترش دامنه مباحث فلسفی خود، بلکه به عنوان بخشی اساسی از فلسفه اش مطرح می کند. البته باید به این مهم

۱- یوزف کوکلمانس، هایدگر و هنر، ص۲۶۴.

توجه داشت که تأکید و اهمیت نقش هنر در فلسفه هایدگر تا حدودی ناشی از مقتضیات سیاسی _ اجتماعی جامعه معاصر غرب است. براساس نظر «پولگر»، هایدگر بعد از تجربه تلخی که در عرصه سیاست داشت به تأمل بر هنر روی آورد. توجه او به زبان و هنر در آن دوره در واقع گریزی از واقعیات سیاسی بود. (۱) وی سلطه تکنولوژی بر حیات اجتماعی دوره معاصر را می دید و سعی داشت راه نجات انسان تکنولوژی زده غربی را در درون هنر جستجو نماید. به عقیده هایدگر پیامد پر مخاطره ظهور تکنولوژی مدرن، حضور فزاینده پدیده ای از نوع جدید، متمایز و خطرناک در میان ما نیست، بلکه خطر، در سیطره یافتن نوع جدید، متمایز و خطرناکی از «جهان» است که اشیاء را خدای جدید خود ساخته است. (۲)

هایدگر یک ناقد سرسخت مدرنیته است که تمامی مبانی اصلی تفکر روزگار مدرن را به چالش می کشد و هرگونه تجلی مادی، فنی و فکری آن را رد می کند. او از این روزگار به «سرزمین شب» و «زمانه تنگدستی» (۳) یاد می کند و خردباوری، علم باوری و حتی پیشرفت های مادی آن را بی اساس می داند. او بارها نوشت که در دوران کنونی و در دوران سلطه تکنولوژی، هرگونه تأکید زیاده از حد بر دستاوردهای مادی و رفاهی مدرنیته و فراموشی مصیبت های زندگی مدرن، در جهت سرکوب آزادی انسان است. دوران مدرن اوج فراموشی «هستی» است و اندیشه در آن ماشینی شده است. البته او تمامی تجلی فرهنگی و فکری مدرنیته را مردود نمی دانست؛ ولی به

۱- یوزف کوکلمانس، هایدگر و هنر، ص۱۱۸.

۲- سیمون گلندینینگ، فلسفه هنر هایدگر، ص۱۵۲.

۳- needy time

گرایش کلی فرهنگی دوران مدرن که آن را «گرایش رو به زوال» می نامید، اعتراض داشت. (۱)

مفسران و تحلیل گران فلسفه هنر هایدگر به صراحت گفته اند که آن چه هایدگر در باب هنر و اثر هنری می گوید، به یقین موقت، ناتمام و از بسیاری جهات مبهم است. به کارگیری اصطلاحات شاعرانه چون زمین و عالم و نزاع آن ها با یک دیگر و شکل ناتمام رساله «سرآغاز اثر هنری» هرچه بیش تر بر پیچیدگی این اثر افزوده است. (۲)

شاید بتوان ادعا نمود که هایدگر دشوارنویس ترین فیلسوف غربی است. وی علاوه بر وضع واژه های جدید، الفاظ را در معانی جدید به کار می برد و این امر باعث غموض مضاعف نظام فلسفی او شده است. فلسفه وجودی هایدگر در عین پیچیدگی در قالب زبانی بیان شده که آمیخته با زبان های باستانی و واژه هایی است که در هیچ فرهنگ لغتی، معادل آن یافت نمی شود. تعداد انگشت شماری از محققان معاصر، سعی در مقایسه نظام معرفتی این متفکر با فیلسوفان و عارفان مسلمانی چون صدرای شیرازی و محی الدین عربی داشته اند. نگارنده در این مقاله داعیه چنین کاری ندارد و تنها می کوشد، نشان دهد افق اندیشه این فیلسوف در باب هنر برای شرق اسلامی غریب و نامأنوس نیست و می توان ردپایی از این نحوه تفکر را در میان افکار متفکران مسلمان یافت که می تواند پیچیدگی ها و نواقص اندیشه هایدگر در باب هنر را جبران سازد.

۱- بابک احمدی، هایدگر و تاریخ هستی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱)، ص۸۴۳.

۲- یوزف کوکلمانس، هایدگر و هنر، ص۲۹۳.

۱.۲. چیستی هنر

در فرهنگ اسـلامی از واژه «فن» و «صـنعت» به جای لفظ «هنر» اسـتفاده شده و در کاربرد این لفظ از فلسفه یونان تأثیر پذیرفته است. واژه «تخنه» Techne در یونان باسـتان بر فنون و صـنایع اطلاق می شده است، چه صنایع هنری و چه صنایع کاربردی. در فرهنگ اسـلامی نیز هیـچ گاه میان صـنعت و هنر تفاوت و فاصـله چندانی وجود نداشـته و این دو به یک دیگر گره خورده اند؛ زیرا صنعت کاران نیز زیبایی و ظرافت را در ضمن پیشه و صنایع دستی می آفریدند. (۱)

هایـدگر نیز از واژه «هنر» معنـایی را می فهمـد که مطـابق با مفهوم یونانی تخنه است. (۲) وی معتقـد است یونانیان نیز واژه ای مختص به «هنرهای زیبا» نداشـته اند. هنر و فن به همراه همه اشـکال آن در نظر آنان «تخنه» بود و هر دو حقیقت را آشکار می کرد. امـا تکنیک و صـنعت یونانی با مفهوم صـنعت و تکنولوژی جدیـد تفاوت اساسـی داشت. صـنعت یونانی نحوه ای از رخ نمود و انکشاف حقیقت Aletheia (آلتیا) بود که دنباله جهان و طبیعت به شـمار می رفت؛ اما تکنیک جدید تنها شباهتی به امر خارجی دارد و در واقع تحقق صورتی انتزاعی از طبیعت است. صورت فوق، بیانگر تلقی خاص بشر جدید از ماده و طبیعت است که در آن، بر طبیعت صورتی انتزاعی قابل محاسـبه زده می شود و انسان قـدرت تصـرف در آن را می یابـد. هایدگر می گوید کثرت آسیاب های بادی نشانه چنین نظرگاهی

۱- سیدرضـی موسوی گیلانی، درآمدی بر روش شناسـی هنر اسـلامی (قم: نشر ادیان و انتشارات مدرسه اسلامی هنر، ۱۳۹۰)، ص۳۰.

۲- جولیان یانگ، فلسفه هنر هایدگر، ص۳۹.

است. مردم قدیم همواره به امید وزش باد بودند و هنوز انرژی را از جریان هوا جدا نمی کردند، تا آن را ذخیره کنند و طبیعت به عنوان منبع انرژی مورد تعرض قرار نمی گرفت. اما در دوره جدید، تکنیک دیگر دنباله و مکمل طبیعت نیست، بلکه در برابر طبیعت و وسیله استیلا و سیطره و تعرض بر طبیعت و تصرف بی رحمانه آن است؛ که در نهایت به تغییر خطرناک طبیعت انجامیده و بحران محیط زیست را پدید آورده است. (۱) صنعت در معنای یونانی (تخنه) همان صنعت معنوی تمدن های دینی است که اشکالی از آن در قرون وسطی و تمدن اسلامی و نیز تمدن های بزرگ شرق نظیر چین و هند مشاهده می شود. در این جا صنعت گر به کار خویش از جهتی صورتی طبیعی و از جهت دیگر صورتی روحانی و غیبی می دهد. (۲)

در تفکر اسلامی عنصر «زیبایی»، هنر و صنعت را به یک دیگر می پیوندد و از این رو واژه فن و صناعت به هر دو نسبت داده می شود. صنعت کاران نیز با خلاقیت خود، حکایت گر زیبایی های موجود در طبیعت اند. (۳) در اندیشه اسلامی، ویژگی ذاتی هنر، «زیبایی» است. برخی متفکران معاصر هنر را «زیبایی آفرین» نام نهاده اند (۴) و برخی هنر را کوششی برای ایجاد زیبایی و عالم ایده آل تعریف کرده اند. (۵) در تفکر هایدگر ویژگی مشترک هنر با تکنولوژی قدیم، انکشاف «حقیقت» است. بنابراین، عنصر «زیبایی» در

۱- محمد مددپور، ماهیت تکنولوژی و هنر تکنولوژیک، ص ۶۰ - ۵۹.

۲- محمد مددپور، ماهیت تکنولوژی و هنر تکنولوژیک، ص ۶۱.

۳- نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷)، ص ۵۹۱.

۴- مرتضی مطهری، فطرت (تهران: انجمن اسلامی دانشجویان مدرسه عالی ساختمان، ۱۳۶۱)، ص ۵۳.

۵- مهدی توحیدی پور، بررسی هنر و ادبیات (تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۴)، ص ۵۳.

این تفکر به «حقیقت» تبـدیل می گردد. آن چه این دو اندیشه را به یک دیگر نزدیک می نماید آن است که در تفکر هایدگر حقیقت با وجود مساوق است. در تفکر اسلامی، قوام هنر به «زیبایی» است و زیبایی مرتبه ای از مراتب وجود است. بنابراین هر دو تفکر به یک ایده منتهی می شود: «هنر انکشاف وجود است».

عارفـان مسـلمان، سلسـله مراتب وجـود را پنـج مرتبه می داننـد و از آن به «حضـرات خمسه الهیه» یـاد می کننـد. علت این نـام گـذاری آن است که هر مرتبه جز ظهـور و تجلی حضـرت حق، چیز دیگری نیست. این مراتب وجود طولی هسـتند و هر مرتبه عالی، علت تحقق مرتبه پایین تر از خود است و مراتب پایین دارای تکثر و تنوع ولی مراتب بالا دارای وحـدت اند. هر سـطحی از سـطوح هستی، تجلی مرتبه بالا‌تر است تـا به ذات الهی می رسـد. همه عوالم و مراتب هستی ساخته و تجلی زیبایی و حسـن الهی است. از این رو ابن عربی هستی را صبغه الله می خواند. (۱) فارابی نیز به صراحت زیبایی را بالاترین مرتبه وجود برای هر موجودی معرفی می کند:

الجمال و البهاء و الزینه فی کل موجود هو أن یوجد وجوده الافضل و یحصل له کماله الاخیر. (۲)

۲. ۲. هستی شناسانه بودن مقوله هنر

در انـدیشه اسـلامی «زیبـایی» و به تبع آن «هنر» حقیقتی خارجی و هستی شـناسانه دارد که حکایت از مرتبه ای از وجود است. مفهوم زیبایی در

۱- محیی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج۲، ص۴۲.

۲- ابونصر فارابی، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ص۵۲.

کاربرد متعارفش به موجودات خارجی نسبت داده می شود. اما مناقشه در این است که آیا واقعاً اشیاء در میان صفاتی چون حجم، جرم یا رنگ که دارند، صفتی به نام «زیبایی» نیز دارند؛ به گونه ای که اگر فرض کنیم آدمی در جهان نباشد، باز هم این اشیاء این صفت را دارند؛ یا زیبایی امری است که ما به اشیاء خارجی می دهیم و ما آن ها را زیبا می یابیم و زیبایی اشیاء برحسب دریافت ما از اشیاء است.

واقعیت این است که اموری در ما احساس زیبایی را پدید می آورند و چیزهایی نیز وجود دارند که در ما احساس زشتی را سبب می شوند. وقتی ضمیر یک فرد واحد که دریافت های ویژه ای از این جهان دارد، در مواجهه با دو موجود، یکی را زشت و دیگری را زیبا می بیند، باید بپذیریم که این دو موجود با هم متفاوت بوده اند و برای آن شخص، شیء زیبا، غیر از چیز زشت است، یعنی در واقع، دو اثر از دو مؤثر به فرد انتقال می یابد. بدین معنا، زیبایی امری واقعی و عینی است. بنابر واقعیت خارجی، این دو شیء با هم متفاوت اند و به همین دلیل، برای فرد نیز متفاوت جلوه کرده اند. نکته بسیار مهم این است که احساس زیبایی متفاوت با آن چیزی است که این احساس را سبب می شود. این موجودات خارجی هستند که احساس زیبایی را پدید می آورند، و از این نظر، زیبایی امری عینی و واقعی است، اما احساس زیبایی، امری ذوقی و درونی می نماید. اما این که زشتی ممکن است برای دیگران زیبا جلوه کند، ارتباطی با عینی یا ذهنی بودن زیبایی ندارد، زیرا انسان ها از حیث ساختمان روحی و اثرپذیری از خارج با هم متفاوت اند، و از این رو، یک امر خارجی ممکن

است احساس های مختلفی را در آن ها برانگیزانـد. شایـد اگر مـا همگی دارای ساختمـان روحی یکسـانی بـودیم، احسـاس مشابهی از زشتی و زیبایی و هنری یا غیرهنری بودن یک شیء داشتیم. محمدتقی جعفری در باب زیبایی می گوید:

زیبـایی عبـارت است از درک و دریافت ذهنی از پدیـده های عینی که اگر آدمی از چنین ذهن یا از چنین اسـتعدادهای روانی برخوردار نباشد، زیبایی هم وجود ندارد. (۱)

آن چه مفهوم زیبایی را در فرهنگ اسـلامی سوبژکتیو می نمایـد نقش «خیال» در هنر است که گمان می شود اثر هنری تنها از وهم هنرمنـد ناشـی می شود. فلاسـفه اسـلامی در کتـاب های خود به طور مفصل از چهار قوه ادراکی سـخن گفته انـد: حس، خیـال، وهم، عقل. قوه خیال را برخی مجرد (ملا صـدرا) و برخی نیمه مادی (ابن سـینا) می داننـد. تلقی رایـج آن است که قوه خیـال اشـیایی را در ذهن حاضـر می کنـد که در جهـان مـادی حضور ندارنـد. امـا بایـد توجه داشت این حضور، حضور امری موهوم نیست؛ یعنی ذهن، اشـیایی که در هیـچ عرصه و مرتبه ای از عـالم هستی وجود نداشـته باشـد، تصور نمی کنـد. بلکه در حقیقت، تخیل، ادراک و شهود اموری است که در جهانی بالاتر و والاتر از جهان مادی و محسوس قرار دارند. شیخ اشراق در این زمینه می گوید:

صورت های خیالی مخلوق و ساخته و پرداخته ذهن نیستند، بلکه صورت های خیالی، شبیه محسوسات وجود منحاز دارند.

۱- محمدتقی جعفری، زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام (تهران: وزارت ارشاد، بی تا)، ص۵۲.

بنـابراین، ادراک خیـالی یعنی مشاهـده این صورت هـا در جهـان خاص خودشان. جهانی که صورت های خیالی در آن تحقق دارند. این جهان مادی نیست، بلکه جهانی است که عالم خیال منفصل یا عالم مثل نامیده می شود. (۱)

مقوله هنر در نزد هایدگر نیز کارکردی هستی شناسانه دارد. اساس تفکر هایدگر، گذر از سوبژکتیویسم مستقر در تاریخ غرب اسـت. بـه اعتقـاد هایـدگر هنر امری ذوقی (سوبژکـتیو) و حاصـل نبـوغ هنرمنـد نیسـت، بلکـه معنـایی کاملاًـ انتولوژیـک و وجودشناختی دارد.

تفکر جدیـد که بنیـان گـذار آن دکـارت است، انسـان را مرکز و محور عـالم و ملاـک حق و باطل و هست و نیست قرار داده است. دریافت بشـر از اساسـی ترین مفاهیم مثل هنر، زبان، زیبایی، ... دسـتخوش تحولی اساسـی گردیده است. بشر امروز همه حقـایق را از دریچه تنگ عالم ماده می نگرد و به انکار سایر ساحات هستی می پردازد و بر این انکار اصـرار می ورزد. علم به علوم جدیـد و روش علمی به ابزار تسـلط بر عالم و آدم تنزل یافته و از عقل جز عقل ابزاری و محاسبـه گر معنایی باقی نمانـده است. طبیعت به منبع نیرو و انرژی تنزل یـافته و زبـان تنهـا وسـیله ارتبـاط بین افراد برای بیان احساس ها و خواسـته ها محسوب شـده و زیبایی به احساس خوشاینـد و مطبوع تبـدیل گشـته است و هنر محصول نبوغ هنرمنـد دانسـته می شود و این همه کاملاً بدیهی انگاشته می شود. هایدگر، در فلسفه خویش به تخریب چنین تفکری می پردازد و راه را بر تفکر قلبی حضوری و همراه با تذکر هموار

۱- شـهاب الدین سهروردی، حکمه الاشراق در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تحقیق: هانری کربن (تهران: انتشارات حکمت و فلسفه، ۱۳۵۵)، ص۲۱۲.

می سازد. هایدگر برای رهایی از این سوبژکتیویسم مدرن به مقوله هنر از دریچه هستی شناسانه روی می آورد. هنر آینه ای می گردد که وجود، خود را در آن آشکار می سازد. تمام تلاش وی، آشکار ساختن حضور و تجلی هستی در اثر هنری است. (۱)

۲. ۳. منشأ هنر

اندیشمندان مسلمان، منشأ «زیبایی» را که ویژگی ذاتی هنر است، حق متعال می دانند. او «حقیقت مطلق» و «زیبایی مطلق» است:

الواجب الوجود له الجمال و البهاء المحض و هو مبدأ جمال کل شیء و بهاء کل شیء. (۲)

صدرای شیرازی نیز زیبایی های این جهان را پرتو و سایه ای از زیبایی موجود در عوالم بالا معرفی می کند. از دیدگاه او خداوند سرآغاز و منشأ زیبایی است:

هو مبدء کل خیر و کمال و منشأ کل حسن و جمال. (۳)

در این دیدگاه، هنر امری قدسی است که نه تنها ظهور و تجلی ناقصی از زیبایی مطلق می باشد، بلکه منشأ هنر نیز برخی اسماء و صفات الهی است. هنرمندان مانند سایر انسان ها در حد ظرفیت خویش جانشین خداوند هستند و جانشین باری تعالی، مظهر اسماء و صفات الهی است. بنابراین، هنر از روحی خدایی که وارث برخی صفات حق است،

۱- Herbert. L Dreyfus, Heidegger's Ontology of Art, In: A Companion to Heidegger, Hurbert, L. Dreyfus and Mark. A. Wrathall (ed), (Oxford: Blackwell Publishing, Ltd, ۲۰۰۶), p.۴۰۷

۲- ابن سینا، الشفاء «الهیات» (تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۳)، ص۳۶۸.

۳- صدرالدین شیرازی، اسرار الآیات (تهران: انجمن حکمت و فلسفه، بی تا)، ج۱، ص۱۵۱.

نشأت می گیرد:

هرکـدام از احـاد بشـر، نـاقص یـا کامل، از خلافت الهی بهره ای دارنـد؛ به انـدازه بهره ای که از انسانیت دارنـد. زیرا خـداوند فرمود: «او خدایی است که شما را بر روی زمین خلیفه قرار داد» این آیه اشاره دارد به این که هریک از افراد بشر چه برترین ها و غیر برتریـن هـا خلیفـه خداونـد بر روی زمیـن هسـتند. صاحبـان فضـلیت در آینـه اخلاـق ربـانی خـود مظـاهر صـفات جمـال خداوندنـد. حق تعالی با ذات خود در آینه دل های انسان های کامل تجلی می کنـد، تا این که آینه دل آنها، مظهر جلال ذات و جمال صفات الهی باشد. انسان های دیگر نیز جمال و زیبایی خداوند را در آینه هنرهای خود متجلی می سازند. (۱)

در اندیشه هایدگر، منشأ و سرآغاز اثر هنری، خود «هنر» می باشد. در مباحث زیبایی شناسـی دوره جدید آفرینش اثر هنری به نبوغ و خلاقیت هنرمند نسـبت داده می شود. هنرمند نابغه ای است که دارای قوه تخیل قوی است و احساس های خویش را در قالب آثار هنری بیان می کنـد و اثر هنری ابزاری است برای انتقال احساس ها و انـدیشه های هنرمند به مخاطبان. هایدگر چنین رهیافتی را دگرگون می سازد. به عقیـده وی ذات هنر منشأ اثر هنری است و هنرمنـد واسـطه ای است بین ساحت قدس و مردم زمانه خویش. مخاطبان و محافظان آثار هنری کسانی هسـتند که می تواننـد به عالمی که اثر هنری می گشایـد، راه یابنـد و راه یابی آنان به این عالم خود نوعی مشارکت در آفرینش اثر هنری است. اثر هنری عالمی را

۱- صدرالدین شیرازی، اسرار الآیات (تهران: انجمن حکمت و فلسفه، بی تا)، ج۱، ص۷۳.

می گشاید که در آن موجودات به نحو دیگری ظهور می کنند. هنر یکی از طرق اساسی تحقق حقیقت است و حقیقت خود را در اثر هنری بنیاد می نهد (۱) و سرآغاز و منشأ اثر هنری می گردد. ذات حقیقت نزاع و کشمکش بین مستوری و نامستوری، ظهور و خفاست. ظهور و خفای وجود است که موجب ظهور اثر هنری می شود. ذات حقیقت چهره نمودن و چهره پنهان کردن وجود است. حقیقت هستی زمانی که ظهور می کند، ظهورش باعث خفای آن است. انکشاف و نامستوری وجود، ظهور حقیقت است و ظهور حقیقت باعث خفای آن است. به بیان سهل تر، چهره نمودن هستی، موجب آن است که چهره هستی در حجاب رود. (۲)

در عرفان اسلامی، این «حقیقت» که منشأ اثر هنری از منظر هایدگر است به خداوند تعبیر می شود. خداوندی که از شدت ظهور در خفاست و از افراط ظهور و پیدایی، پنهان است. خداوندی که وجه او حجابی ندارد مگر به ظهورش.

یا من هو اختفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره (۳)

هایدگر فردی است که خود را نه ملحد و نه متاله می داند و فلسفه او سکوتی است درباره خداوند. وی تمامی تفسیرهای رسمی در باب خدا ــ حتی در دین مسیحیت ــ را مانع مواجهه صحیح با وجود می داند. هایدگر در آثارش بارها از واژه «خدا» بهره می برد، اما به نظر می رسد این واژه بیش تر جنبه فرضی دارد و وجود خدا برای او از قضایای مقبوله

۱- یوزف کوکلمانس، هایدگر و هنر، ص۱۷.

۲- یوزف کوکلمانس، هایدگر و هنر، ص۱۲۹.

۳- مرتضی مطهری، شرح منظومه (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۰)، ج۸، ص۱.

است. (۱) نویسندگان بسیاری، آثار او را برای یافتن معنا و مفهوم «خدا» مورد کاوش و کنکاش قرار داده اند و کتابی نیز در این زمینه نوشته شده به نام «هایدگر و پرسش از خدا»؛ اما حتی نویسندگانی که نگرش های کاتولیکی نیز داشته اند، به هیچ رهیافت قابل قبولی نرسیده اند.

هایدگر در اواخر عمر خویش که جهان درگیر جنگ سرد بود و در اواخر ۱۹۶۲ بحران موشکی کوبا، جهان را تا لبه پرتگاه درگیری هسته ای میان امریکا و روسیه پیش برد، به این فکر افتاد که تنها خدایی می تواند نژاد بشر را از انهدام به دست خویش نجات دهد. برخی معتقدند، هایدگر پس از گرایش به جانب نوعی الحاد نیست انگارانه، به بینش فلسفی گرایش یافت که به نظر می رسید در حال هرچه بیش تر دینی شدن بود. (۲)

هایدگر در گفت وگو با مجله اشپیگل در سؤال به روزنامه نگاری

که می پرسد: آیا فلسفه می تواند در شرایط کنونی، بشر را نجات دهد؟ جواب می دهد:

اجازه بدهید پاسخی کوتاه و جامع بدهم که البته حاصل تفکری طولانی در این باره است و آن این است که فلسفه به هیچ وجه نمی تواند تغییر مستقیم و بی واسطه در وضعیت کنونی عالم ایجاد کند. البته این درباره فلسفه نیست بلکه شامل همه علوم انسانی نیز می شود. اکنون دیگر فقط خدایی می تواند ما را نجات دهد. تنها امکانی که برای ما باقی مانده این

۱- جان مک کواری، فقط خدایی می تواند ما را نجات دهد، محمدرضا جوزی، در: فلسفه و بحران غرب، ادموند هوسرل، مارتین هایدگر، کارل یاسپرس، جان مک کواری و...، ترجمه رضا داوری اردکانی، محمدرضا جوزی، پرویز ضیاء شهابی (تهران: هرمس، ۱۳۸۲)، ص۱۳۴.

۲- جان مک کواری، فقط خدایی می تواند ما را نجات دهد، محمدرضا جوزی، در: فلسفه و بحران غرب، ادموند هوسرل، مارتین هایدگر، کارل یاسپرس، جان مک کواری و...، ترجمه رضا داوری اردکانی، محمدرضا جوزی، پرویز ضیاء شهابی (تهران: هرمس، ۱۳۸۲)، ص۱۳۴.

است که در شعر و تفکر می تواند نوعی آمادگی برای ظهور خدا فراهم شود. (۱)

روزنامه نگار می پرسد: آیا ارتباطی میان تفکر شما و ظهور این خدا وجود دارد؟ آیا از نظر شما این رابطه یک رابطه علّی است؟ آیا مقصود شما این است که ما با تفکر می توانیم خدا را نزدیک تر کنیم؟ وی می گوید:

ما نمی توانیم خدا را با تفکر نزدیک بیاوریم، بلکه حداکثر این است که می توانیم آمادگی انتظار او را فراهم کنیم.

روزنامه نگار می پرسد: آیا ما می توانیم کمکی در جهت تسهیل آمدن خدا کنیم؟ هایدگر می گوید:

تدارک آمادگی باید نخستین قدم در این راه باشد.

هایدگر در بدگمانی ها و نگران هایی که درباره عصر تکنولوژی جدید دارد، هنر را «تنها نجات دهنده» معرفی می کند و در آخرین مقاله ای که در نشریه وزین آلمانی زبان اشپیگل به چاپ رسیده است، به صراحت بیان می دارد که «فقط خدایی می تواند ما را نجات دهد»؛ خداوندی که شعر و هنر نوعی آمادگی برای ظهورش را فراهم می آورد.

هم چنان که در این مقاله بارها گفته شد، هنر از منظر هایدگر، انکشاف حقیقت است و در این جا، هایدگر هنر را آمادگی برای ظهور خدا می داند. بنابراین، آیا ما منطقاً اجازه داریم که انکشاف حقیقت را در تفکر وی، نوعی مواجهه برای ظهور و تجلی خدا بدانیم؟

آن چه اطمینان دارم، این است که هایدگر از واژه «خدا»، خدای

۱- جان مک کواری، فقط خدایی می تواند ما را نجات دهد، محمدرضا جوزی، در: فلسفه و بحران غرب، ادموند هوسرل، مارتین هایدگر، کارل یاسپرس، جان مک کواری و...، ترجمه رضا داوری اردکانی، محمدرضا جوزی، پرویز ضیاء شهابی (تهران: هرمس، ۱۳۸۲)، ص ۱۴۹.

مسیحیت را اراده نکرده است، گرچه از تفکر مسیحی بسیار تأثیر پذیرفته است. به هرحال نباید فراموش کرد که این فیلسوف آلمانی در خانواده ای کاتولیک به سر می برده و پدرش خادم کلیسا بوده و خود درس کشیشی خوانده است. او غالباً به جای خدا از واژه «خدایان» استفاده می کند و حتی در این مصاحبه نیز از «خدا» سخن نمی گوید، بلکه از «خدایی» یاد می کند. بی تردید مقصود هایدگر از «خدایان» الهه های متعدد و متکثر نیست، زیرا او به «وحدت وجودی» دعوت می کند. می توان واژه «خدایان» را با توجه به اسماء و صفات الهی تفسیر کرد. مایستر اکهارت نیز از اسماء و صفات حق تعالی، مانند عرفای اسلام، استفاده کرده است و هایدگر از این بابت تحت تأثیر عرفای قرون وسطا است. این امکان نیز وجود دارد که مراد او از «خدا» تجلی قدسی وجود یا شاید مرادش «سرنوشت و قضا» باشد. خود وی با لحنی تند در برابر پرسش از خدا می گوید:

تعیین این که خدا زنده است یا مرده ربطی به آدم متدین ندارد تا چه رسد به آرزوهای کلامی فلسفه و علم. خدا بودنِ خدا چیزی است که از متن وجود و در متن وجود تعیین می شود. (۱)

می دانیم که منظور هایدگر از حقیقت وجود، خدای احد و واحد و منحاز و مستقل ادیان نیست. اگر به تفکیک میان مطلق وجود و وجود مطلق در فلسفه و عرفان اسلامی مراجعه کنیم، یعنی چیزی که از آن تعبیر به وجود لابشرط و به شرط لا ـ می شود، به این نتیجه می رسیم که هایدگر خدای ادیان را یکی از انواع بشرط لا و از نوع وجود مطلق می داند و

۱- جان مک کواری، فقط خدایی می تواند ما را نجات دهد، محمدرضا جوزی، در: فلسفه و بحران غرب، ادموند هوسرل، مارتین هایدگر، کارل یاسپرس، جان مک کواری و...، ترجمه رضا داوری اردکانی، محمدرضا جوزی، پرویز ضیاء شهابی (تهران: هرمس، ۱۳۸۲)، ص۱۵۱.

لذا خدا را هم در شـمار «موجودات»ی می داند که با «حقیقت وجود» مورد نظر او متفاوت است. شـخصا تصور می کنم نوعی ماتریـالیسم عرفـانی یـا عرفان ماتریالیستی را بایـد در انـدیشه هایـدگر جسـتجو کرد؛ انـدیشه ای که طبق آن عالم دارای روحی سراسری و تنیده در کالبد آن است که فقط به نحوی شهودی می توان با آن پیوند یافت. این نگاه به عرفان بودایی نزدیک می شود که جهـان را برگرفته از یک غیاب قدسـی (۱) می دانـد و دو سوی این هسـتی کنونی را نیسـتی/ تـاریکی محض (۲) می شمارد. خلاصه که حقیقت وجود هایدگری کمی بیش تر از روح مطلق هگلی محل ابهام و پذیرای تفاسیر بی پایان است.

هایـدگر از واژه «خـدا» هرچه را که اراده کرده باشـد، بـارقه هـای انتظار و موعودگرایی در تفکر وی قابل انکار نیست. هنر در تفکر او، منجی دوران مـدرنیته اسـت. موعـودی که «تنهـا راه نجـات» و عهـده دار انکشـاف حقیقت است. ذات حقیقت که در کشاکش مسـتوری و نامستوری است، از حقیقت وجود چهره می نماید. وجودی که از شدت ظهور در نهان است. هایدگر نام چنین هنر غیر ابزاری را «هنر بزرگ» می نهد. هنر بزرگ، هنری است که از ابتذال روزمر گی و تنوع سر بر کشیده و روزنه ای به سوی دنیـای مطلوب دارد. نقـبی است در بن بست تکرار، طراح زنـدگی است و جلودار و پیش رو. (۳) هنر بزرگ، از منظر اسلامی یک مقوله دینی است، حقیقتی

۱- Holly Absent

۲- Nothingness/Darkness

۳- علی صفایی حائری، استاد و درس «ادبیات؛ هنر؛ نقد» (قم: انتشارات هجرت، ۱۴۰۳ق)، ص۲۴.

متعالی و مقدس که نجات بخش بشریت است و یک رسالت مافوق مادی و متعالی و در عین حال انسانی دارد، «هنر بزرگ» محل و جلوه گاه زیبایی مطلق است و زیبایی مطلق منشأ و خاستگاه آن است.

فصل هفتم: خانواده زمینه ساز ظهور و خانواده در مکاتب اخلاقی غرب

اشاره

نهاد خانواده نخستین نهاد تربیتی است که رفتار آدمی را شکل می دهد. بسیاری از ناهنجاری های اخلاقی و رفتاری انسان ها در خانواده ریشه

دارد و در عین حال بسیاری از پیشرفت های بشر نیز از خانواده نشئت می گیرد. در طول دو دهه گذشته، رشته های مربوط به درمان مشکلات خانواده، توجه خود را از نقص ها و کمبودهای خانواده به توان مندی های آن معطوف داشته اند. (۱)

در میان توان مندی های خانواده، نقش شکل گیری و معنادهی نظام های باور در بین اعضای خانواده در حل معضلات پیش روی خانواده و جامعه بسیار پر اهمیت است. در قلمرو دین اسلام، باور به ظهور منجی موعود، می تواند چشم اندازی امیدوارکننده و مثبت را در خانواده ایجاد کند، ارزش های معنوی و متعالی را پرورش دهد و خانواده را از آفت ها و

---

۱ - F, A Walsh, A family Resilience Framework: Innovative Practice Application S. Family Relations (NewYork: Guilford Press, ۲۰۰۲), Vol. ۵۱, p. ۲

بحران های عصر غیبت حفظ نماید. از جمله کارکردهای آموزهٔ انتظار، تقویت هنجارهای اخلاقی و آراستگی افراد خانواده به خوبی ها و پیراستن از ناهنجاری ها و بدی هاست که هدف رسالت نبوی به شمار می آید. (۱) اعضای خانوادهٔ منتظر با آراسته شدن به فضایلی چون ورع، اجتهاد، عفت، سداد و... در تحقق ظهور نقشی عمده ایفا می کنند و از آن جا که شهرها از خانواده ها پدید می آیند، (۲) با راسخ شدن این صفات نفسانی در بین افراد خانواده، جوامع نیز به اخلاق زمینه ساز مزین می شوند.

اخلاق زمینه ساز ظهور در خانواده به عنوان بخشی از اخلاق خانواده به منزله حوزه ای از اخلاق کاربردی است. اخلاق کاربردی عبارت است از کاربرد و تطبیق استدلال ها، اصول، ارزش ها و ایده آل های اخلاقی درباره رفتارهای اخلاقی، اعم از رفتارهای فردی و اجتماعی. (۳) یکی از رسالت های اخلاق کاربردی این است که راه تشخیص تکالیف اخلاقی و شیوه تحقق آن ها در حوزه های خاص را معین کند و به جای ارائه فهرستی بلند از فضایل و رذایل اخلاقی، شیوه استدلال اخلاقی در امور روزمره زندگی را بیاموزاند. در حوزه اخلاق خانواده، شاید افراد، بسیاری از فضایل و رذایل اخلاقی را به خوبی بشناسند و وظیفه اخلاقی خویش را تشخیص دهند، اما راه به جا آوردن وظایف اخلاقی و چگونگی اجرای احکام اخلاقی را به درستی درنیابند یا در شرایط خاص، تصمیم اخلاقی درستی نتوانند

۱- حسین نوری طبرسی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج۲، ص۲۸۲.

۲- ارسطو، سیاست، حمید عنایت (تهران: انتشارات حبیبی، ۱۳۵۸)، ص۷.

۳- Hugo Adam Bedau, Applied Ethies, In: Beker, Lawarence C, Beker, Charlotte, B (eds), Encyclopedia of Ethics (NewYork: Routledge, ۲۰۰۷) Vol. ۱۱, P. ۸۰-۸۴

بگیرند. اخلاق کاربردی سعی دارد جلوه ها، نشانه ها و راهکارهای مناسب در این زمینه ها را به آنان ارائه دهد.

اخلاق خانواده به عنوان بخشی از اخلاق کاربردی، با مکاتب و نظریات متعدد اخلاقی چون وظیفه گرایی، سودگرایی، اخلاق فضیلت مدار و اخلاق فمینیستی ارتباط مستقیم دارد که براساس پذیرش معیار هر نظریه خاص، تبیین نوع رفتار افراد خانواده با یک دیگر متفاوت خواهد بود و نیز اخلاق خانواده با علوم متعددی چون جامعه شناسی و روان شناسی نیز تعامل دارد. مباحثی مثل جنسیت و ازدواج از اموری به شمار می روند که از دغدغه های اصلی جامعه شناسان است. علم روان شناسی نیز با تمییز تفاوت های روانی، احساسات و عواطف بین زن و مرد و تفکیک رفتارهای زنانه از مردانه با اخلاق خانواده ارتباط می یابد.

در نظام اخلاقی اسلام، اخلاق به عنوان بخشی از دین قلمداد می شود و آموزه های دین، از جمله آموزه انتظار در جهت دهی و تبیین دنیوی ـ اخروی قواعد اخلاقی و تأمین بُعد انگیزشی قواعد و آموزه های اخلاقی از رهگذر گوشزد کردن ضمانت اجرایی ـ الهی احکام اخلاقی و توصیه هایی برای برون رفت از بن بست ها و معماهای اخلاقی در خانواده، تأثیری بسزا دارد. زن و مرد در یک خانوادهٔ زمینه ساز، برای عمل به وظیفه خود در تربیت زمینه ساز، باید از همان ابتدا که تصمیم به تشکیل خانواده می گیرند در انتخاب همسر دقت کنند که عشق و محبت به امام در او نهادینه شده باشد، آن گاه با همکاری یک دیگر، پایه های تحقق ظهور را در خانواده استحکام بخشند.

در این فصل، ابتدا به بررسی مبادی تصوری اخلاق زمینه ساز در خانواده می پردازیم و پس از معین کردن نوع رابطه دین با اخلاق، تفکیک فعل اخلاقی از فعل طبیعی و چیستی غایتِ فعل اخلاقی از منظر اسلام، می کوشیم اخلاق در خانواده زمینه ساز را در دو قلمرو روابط بین همسران و روابط والدین با فرزندان واکاوای نماییم.

۱. مفهوم شناسی و مبانی نظری

۱. ۱. خانواده

خانواده به عنوان طبیعی ترین و قدیمی ترین نهاد اجتماعی، از جهت مفهوم عرفی امری واضح و قابل فهم است. اما تعریف اصطلاحی خانواده به جهت تحول آن در طول تاریخ و خالی بودن قرآن کریم و سنت شریف از آن با دشواری همراه است. (۱) حقیقت این است که خانواده امری عرفی و تابع معیارهای عرف است و مصطلح شرعی یا متشرعه نیست؛ البته از آیات متعدد و روایات بسیار چنین برمی آید که از منظر اسلام، وجود زن و شوهری که میان آنان پیوند زناشویی برقرار شده، سرآغاز و رکن اساسی تشکیل خانواده است. در قرآن کریم واژه ای معادل «الأُسره» یا «خانواده» وجود ندارد؛ اما واژه «اهل» که همان بار معنایی را دارد، تکرار شده که تا حدودی مرز یک خانواده را مشخص می کند:

۱. بر مرد و زنی که بدون عقد شرعی و قانونی با یک دیگر زندگی می کنند،

۱- محمدمهدی مقدادی، ریاست خانواده (تهران: روابط عمومی شورای فرهنگی اجتماعی زنان، ۱۳۸۵)، ص ۶۰.

خانواده اطلاق نمی شود: «إِنَّا مُنَجُّوکَ وَأَهْلَکَ إِلَّا امْرَأَتَکَ». (۱) شاهد مدعا این است که در زبان عربی، «إمرء» به زنی اطلاق می شود که شرعاً به عقد مردی درآید.

۲. فرزندان در شمار افراد خانواده هستند: «فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِی

مِنْ أَهْلِی». (۲)

۳. برادران جزء خانواده محسوب می شوند: «وَاجْعَل لِی وَزِیراً مِنْ أَهْلِی * هَارُونَ أَخِی». (۳)

بنـابراین خانواده را می توان به دو شـکل در نظر گرفت: گسترده و هسـته ای. خانواده گسترده مجموع اشخاصـی هسـتند که به سبب قرابت به

هم وابسته اند (۴) یا گروهی که به واسطه قرابت یا زوجیت، همبستگی

حقوقی و اجتماعی یافته و تحت رهبری و ریاست مقامی قرار گرفته انـد. (۵) در خانواده هسته ای، شبکه خویشاوندی دامنه ای وسیع ندارد و متشکل از پدر، مادر یا یکی از آن دو و فرزندان است که معمولاً منظور، فرزندان ازدواج نکرده هستند.

مراد از خانواده در این نوشـتار، خانواده های تک والدی، بدون فرزند و زندگی مشترک بدون ازدواج رسـمی نیست و اگرچه می توان از منظر دینی، خانواده را هسته ای یا گسترده در نظر گرفت، به منظور محدود کردن دایره

۱- سوره عنکبوت، آیه ۳۳.

۲- سوره هود، آیه ۴۵.

۳- سوره طه، آیه ۳۰ - ۲۹.

۴- علی شایگان، حقوق مدنی (قزوین: انتشارات طه، ۱۳۷۵)، ص۲۰۷.

۵- ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی خانواده (تهران: شرکت انتشار، ۱۳۷۱)، ص۴.

تحقیق، خانواده هسته ای را مدنظر داریم؛ یعنی خانواده ای متشکل از زن، شوهر و فرزندان تحت سرپرستی آنان که معمولاً با هم زندگی می کنند و تحت ریاست شوهر و پدر هستند. (۱)

۱. ۲. اخلاق زمینه ساز

اشاره

برای رسیدن به مفهوم جامعی از اخلاق زمینه ساز، ابتدا باید اخلاق و دین را تعریف کرده و رابطه دین و اخلاق را بررسی نماییم تا بتوانیم به نوعی خاص از این رابطه، یعنی «بررسی تأثیر آموزهٔ انتظار بر اخلاق» بپردازیم:

۱. ۲. ۱. اخلاق

اخلاق جمع خُلق به معنای خوی، سجیه و طبع است که بر سرشت درونی دلالت می کند. (۲) اخلاق در اصطلاح به معنای حالت و هیئت راسخ نفس است که به سبب آن، افعال به سهولت و آسانی و بدون نیاز به اندیشه و تأمل از نفس صادر می شود. (۳) این حالت راسخ، همان ملکه نفسانی است که ممکن است در فرد به شکل طبیعی یا به دلیل عادت و تمرین به وجود آید و در اثر تکرار در او پایدار گردد. (۴) بنابراین حالات غیر راسخ نفس را خُلق نمی گویند. (۵)

۱- سیدحسین صفایی، اسدالله امامی، حقوق خانواده (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴)، ج ۱، ص ۲.

۲- جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی (بیروت: الشرکه العالمیه الکتاب، ۱۴۱۴ق)، ج ۱، ص ۵۳۹.

۳- محمدبن محمد غزالی، احیاء علوم الدین (دمشق: دار قتیبه، ۱۴۱۲ق)، ج ۳، ص ۸۳.

۴- محمدمهدی نراقی، جامع السعادات (قم: انتشارات قائم آل محمد، ۱۳۸۸)، ج ۱، ص ۵۴.

۵- جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی، ج ۱، ص ۵۴۰.

اگر افعـالی که از این هیئت ثـابت نفسانی صادر می شود شـرعاً و عقلاً پسـندیده باشـند، این هیئت را خلق نیکو و اگر زشت و ناپسند باشند، خُلق بد می گویند. (۱)

در مباحث اخلاقی و در راستای اهداف این پژوهش، ذکر سه نکته خالی از فایده نیست:

۱. اخلاـق و مسائـل اخلاـقی از امور اعتبـاری انـد که ریشه تکوینی دارنـد؛ بـدین معنـا که گرچه اوصـاف و احکام اخلاقی در خارج مابه ازای عینی ندارند، اما دارای منشأ انتزاع هسـتند. از این رو اخلاق با سـنن و آداب و رسوم ـ که تابع قرارداد محض هستند ـ متفاوت است. (۲)

۲. معیـار تشـخیص فعـل اخلاـقی از فعـل طبیعی و عـادی مثـل خوردن، خوابیـدن، راه رفتن و... این است که فعـل اخلاقی قابل ستایش و نکوهش است. یا به بیان دیگر، این افعال از صـفاتی نشـئت می گیرند که قابل سـتایش و نکوهش هسـتند و انسان از هر مکتب و اندیشه ای که باشد برای این گونه افعال ارزش قائل است. (۳)

۳. عناصـر ارزشـمندی عمـل اخلاـقی، آزادی و اختیـار فاعل، انگیزه و نیت او و حُسن فِعلی آن است. منظور از حسن فعلی این است که فعل، صرف نظر از نیت فاعل، فی نفسه نیک و شایسته باشد. (۴)

۱- عبدالله شبّر، الاخلاق، محمدرضا جباران (قم: انتشارات هجرت، ۱۳۸۷)، ص ۳۱.

۲- عبدالله جوادی آملی، مبادی اخلاق در قرآن (قم: اسراء، ۱۳۷۸)، ص ۲۹.

۳- مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی (قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸)، ص ۴۳.

۴- احمد دیلمی و مسعود آذربایجانی، اخلاق اسلامی (قم: نشر معارف، ۱۳۸۱)، ص ۵۰ - ۴۰.

۱. ۲. ۲. دین

مفاهیم نظری ــ به ویژه مفاهیمی که با انسان ارتباط دارند ــ همواره در معرض آرا قرار می گیرند و مفهوم «دین» نیز از این وضعیت مستثنا نیست و تاکنون توافقی بر تعریف آن حاصل نشده است. گوناگونی تعاریف دین به قدری گسترش دارند که حتی ارائه فهرستی ناقص از آن میسر نیست. (۱) در این نوشتار، مراد از دین، آن چه قرآن به سوی آن دعوت کرده، سنت نبوی و روایات امام معصوم علیه السلام است.

۱. ۲. ۳. رابطه اخلاق با دین

درباره نسبت بین دین و اخلاق، دیدگاه های گوناگونی مطرح شده است که عبارت اند از: اتحاد دین و اخلاق و استقلال دین و اخلاق با وجود امکان ارتباط میان آن دو.

کسانی که به اتحاد دین و اخلاق قائل اند، یا یگانگی و عینیت دین و اخلاق یا استنتاج دین از اخلاق و یا استنتاج اخلاق از دین را مطرح می کنند و دیدگاهی که استقلال دین و اخلاق را مطرح می کند، یا به تعارض جزئی بین دین و اخلاق قائل اند، یا دین و اخلاق را دو ماهیت کاملاً ناسازگار و مستقل می دانند و یا دین و اخلاق را دو ماهیت مستقل و کاملاً سازگار می دانند. (۲)

در این نوشتار، هم گام با بسیاری از متفکران اسلامی، اخلاق را جزء جدایی ناپذیر دین و بخشی از ساحت های سه گانه دین (عقاید، احکام،

۱- عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید با رویکرد اسلامی (قم: نشر معارف، ۱۳۸۸)، ص۴۷.

۲- ویلیام بارتلی، دین و اخلاق، زهرا خزاعی، پایان نامه دانشگاه قم، ۱۳۷۸، ص۳۷-۳۰.

اخلاق) می شماریم. اما این مسئله به معنای استقلال و بی نیازی این سه بخش از یک دیگر نیست؛ بلکه اخلاق در مقام ثبوت و ارزش واقعی و در مقام اثبات و تحقق و در مقام ضمانت اجرا محتاج به دین است؛ بدین معنا که هرچند هریک از بخش های دین از جمله اخلاق، جزئی از مجموعه کلی دین را تشکیل می دهند، اما این گونه نیست که این اجزا کاملاً از یک دیگر بیگانه باشند و با هم هیچ ارتباطی نداشته باشند؛ بلکه نظام دینی یک نظام در هم تنیده است که همه بخش های آن با یک دیگر مرتبط و بر یک دیگر استوارند. (۱)

۱. ۲. ۴. اخلاق اسلامی و اخلاق زمینه ساز

با توجه به آن چه گفته شد، اخلاق اسلامی، اخلاق منسوب به

دین اسلام است؛ یعنی مجموعه صفات و الزام های اخلاقی بر گرفته

از دین اسلام که راه و رسم زندگی کردن را به گونه ای شایسته ترسیم

می کند و بایدها و نبایدهای ارزشی حاکم بر رفتار آدمی را می نمایاند.

از آن جا که «اخلاق زمینه ساز» بخشی از اخلاق اسلامی است، مراد از اخلاق زمینه ساز، صفات و الزامات اخلاقی خاصی است که بر گرفته از آموزه انتظار، و زمینه ساز ظهور ولیّ عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف است. به دیگر سخن، اوصاف و افعال اخلاقی است که مقدماتی ایجاد می کند تا شرایط فردی و اجتماعی برای تحمل ولایت معصوم و ظهور امام عجل الله تعالی فرجه الشریف فراهم آید. این زمینه سازی اهداف و انگیزه های یک فرد و در نتیجه روابط او با دیگران را

۱- محمدتقی مصباح یزدی، دروس فلسفه اخلاق (تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۷)، ص۱۹۹- ۱۹۷.

تحت تأثیر قرار می دهد.

در اخلاق زمینه ساز ظهور، غایت فعل اخلاقی عدالت اجتماعی

و سیاست مدن نیست؛ (۱) آن گونه که افلاطون قائل است و فرد

منتظر بهره مندی از لذات ممکن و دوری گزیدن از ناخوشی ها (لذات و آلام عقلانی و روحانی یا جسمانی) را مایه سعادت نمی داند؛ آن گونه که ارسطو ذکر می کند؛ (۲) بلکه انسان منتظر جز امام را نمی خواهد و عشق و محبت به امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف است که او را به تلاش وامی دارد تا این رفعت و بی قراری را به دیگران نیز منتقل کند و برای اهداف بلندش نیروی انسانی تربیت نماید.

اصل، معیار و ضابطه اخلاقی بودن فعل در این نگرش اتصاف به حسن و قبح است؛ اما فعلی حسن است که بسترساز زمینه ظهور باشد و فعلی قبیح است که عامل تأخیر در ظهور باشد. در این نگرش رسیدن به حاکمیت ولیّ عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و تحقق ظهور است که مایه سعادت حقیقی است و بر مبنای این معیار، انسان تکلیف اخلاقی خود را در عصر غیبت درمی یابد. در این صورت، ممکن است «فعل اخلاقی» نسبی باشد و ممکن است در شرایط و زمان های گوناگون تغییر کند؛ اما همین اصل و معیار و ضابطه ثابت و مطلق است. با این توضیح زمینه سازی و اخلاق زمینه ساز در عرصه های گوناگونی قابل طرح است که خانواده یکی از این حوزه ها به شمار می آید.

۱- ویلیام جیمز دورانت، تاریخ فلسفه غرب، عباس زرین خویی (تهران: سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۵۶)، ص۳۵.

۲- مصباح یزدی، دروس فلسفه اخلاق، ص۱۱۹.

۱. ۳. اخلاق در حوزه خانواده

اخلاق در حوزه خانواده با حوزه های مختلف اخلاق کاربردی چون اخلاق خانواده، اخلاق ازدواج، اخلاق همسرداری، اخلاق جنسی، اخلاق مادری، اخلاق مدیریت و اخلاق تربیت ارتباطی تنگاتنگ دارد. برای آن که در دامان نزاع های لفظی گرفتار نیاییم، ارائه تعریفی روشن از این حوزه های اخلاقی ضرورت دارد:

اخلاق خانواده: در این قلمرو اخلاقی، زن و مرد در نقش پدر و مادر

و رابطه آن ها با فرزندان و وظایف اخلاقی هریک نسبت به یک دیگر

مدنظر است.

اخلاق ازدواج: مراد از اخلاق ازدواج، ارتباط اخلاقی زن و مرد در

قالب نهاد ازدواج، به عنوان یک قرارداد یا تعهد، و حقوق اخلاقی متقابل هریک از آن هاست.

اخلاق همسرداری: مراد مهارتی است که زن و شوهر بر اساس آن،

با شناخت توان مندی ها، تفاوت ها و حساسیت های یک دیگر به نیازهای جسمی، عاطفی، روانی و حتی جنسی طرف مقابل می توانند پاسخ

دهند، به طوری که هر دو احساس رضایت خاطر و آرامش نسبی نمایند.

با این تعریف از اخلاق همسرداری، اخلاق جنسی در قالب نهاد خانواده، بخشی از اخلاق همسرداری است. (۱) همچنین «اخلاق همسری»، اوصاف و رفتارهای اخلاقی مورد انتظار زن و شوهر در برابر یک دیگر را نیز

۱- فرح رامین، «اخلاق همسرداری»، در: جستارهایی در اخلاق کاربردی (قم: انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۹)، ص۳۳۹.

دربر می گیرد.

اخلاق مادری: اخلاق مادری برترین شکل از اخلاق مراقبت است که رابطه مادر و فرزند را به تصویر می کشد. به همین سبب گاه اخلاق مراقبت را «اخلاق مادرانه» نیز نامیـده اند. اخلاق مراقبت به معنای توجه به نیازهای دیگران، توجهی که به فردیت و شخصیت دیگران احترام می گذارد، نه این که با آن ها صرفاً طبق قوانین انتزاعی عدالت رفتار کند. (۱)

اخلاق مدیریت: اخلاق مدیریت عبارت است از ملکات نفسانی انسان، از آن جهت که اداره امور جمعی از انسان ها را در نیل به اهداف معین عهده دار است. (۲)

اخلاق تربیت: مراد از این حوزهٔ اخلاقی برانگیختن، فراهم ساختن

و به کار بستن سازوکارهای آموزشی و پرورشی در جهت دریافت

گزاره های اخلاقی و شـناختن و شـناساندن فضایل و رذایل و زمینه سازی برای ایجاد نگرش و روی آوردن به اخلاق حسـنه و تقید و پای بندی و عینیت دادن ارزش های اخلاقی به منظور رسیدن به سعادت و کمال جاودانه است. (۳)

اخلاق تربیت یا تربیت اخلاقی فرایند زمینه سازی و به کارگیری شـیوه هایی برای شـکوفاسازی، تقویت، ایجاد صفات، رفتارها و آداب اخلاقی و اصلاح یا از بین بردن صفات، رفتارها و آداب غیراخلاقی در خود

۱- Onora O'neill, Charity. In: Beker, Lawrence. C, Beker, Charlotte. B (eds), In: Encyclopedia of Ethics (NewYork: Routledge, ۲۰۰۱), Vol. ۱, p. ۲۰۴

۲- قاسم واثقی، درس هایی از اخلاق مدیریت (قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶)، ص۲۴.

۳- محمد بهشتی، «تربیت، اخلاق و تربیت اخلاقی»، مجله معارف، شماره ۱۰، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰.

انسان یا دیگری است. (۱)

در این پژوهش، اخلاق مدیریت، اخلاق مادری و اخلاق تربیت را عناوین فرعی و زیرمجموعه اخلاق در حوزه خانواده و اخلاق ازدواج، اخلاق جنسی و اخلاق همسری را زیرمجموعه اخلاق همسرداری قرار می دهیم و می کوشیم اوصاف و اخلاقی را ــ که زمینه ساز ظهور هستند ــ در هریک از این حوزه های اخلاق کاربردی واکاوی کنیم.

۲. اخلاق همسرداری

اشاره

برای یافتن مصادیق اخلاق زمینه ساز در قلمرو روابط بین همسران، شناخت بحران هایی که این روابط را در عصر غیبت تهدید

می کند ضروری است تا در سایه آن اوصاف و افعال اخلاقی مهمی

که در جهت خروج از این بحران ها و ایجاد بستر مناسب برای تحقق ظهور است، بازشناسیم.

۲. ۱. اخلاق ازدواج

۲. ۱. ۱. ازدواج در مکاتب اخلاقی غرب

اشاره

نماد ازدواج را به حق جزء نهادهای جهان شمول دانسته¬اند، زیرا توافق و قراردادی دو جانبه است که دارای لوازم سیاسی، فرهنگی و اجتماعی بی شماری است. در سال های اخیر، با وجود افزایش چشم گیر روابط و معاشرت دو فرد، خارج از چارچوب ازدواج، در اکثر مناطق جهان، روی کرد

۱- علی همت بناری، مأخذشناسی تربیت اخلاقی (قم: پژوهشکده تعلیم و تربیت، ۱۳۸۲)، ص۹.

به ازدواج رایج بوده است. (۱) اما با بالا رفتن آمار طلاق و ازدواج

مجدد، اهمیت پژوهش در باب ازدواج و پی آمدهای اقتصادی، اخلاقی، حقوقی و حتی بین المللی آن در زندگی مردم مشخص می گردد. نظریه پردازان علوم اجتماعی، روان شناسان، جامعه شناسان و مشاوران خانوادگی زمان و انرژی زیادی را در بهبود روابط زوجین مصروف داشته اند، اما به نظر می رسد که ساختار ازدواج بسیار پیچیده است و باید مورد بازبینی قرار گیرد.

۲. ۱. ۱. ۱. ازدواج در اخلاق خودگروی

۲. ۱. ۱. ۱. ازدواج در اخلاق خودگروی (۲)

در اخلاق خود گروانه، ازدواج قرار دادی (۳) دو جانبه میان دو فرد مستقل و برابر است که از طریق رابطه ای که رضایت دو طرف را در بر دارد، به دنبال حداکثر سود شخصی خویش اند. در این مکتب، ازدواج روشی برای خودارضایی است که شخص برای رسیدن به آن، باید به دیگران نیز اهمیت دهد. (۴) حامیان این دیدگاه، تأکید بر «خود» را اساس تمام روابط انسانی می دانند و معتقدند که باید ارزش های جامعه به سمت اهمیت فرهنگی خودگرایی و اصالت فرد هدایت شود. (۵)

۱- آمار ازدواج در آمریکا گویای این امر است که تقریباً ۹۰٪ افراد بزرگ سال، در طول زندگی خود، حداقل یک بار ازدواج می¬کنند اما ۴۳٪ تا ۶۴٪ این ازدواج ها به طلاق منتهی می شود. B. J Fowers. The of Marital happines: How embracing the virtues of loyalty, generosity, Justice and courage can strengthen your relationship (Sanfrancisco, C A: Jossey – Bass Publishers and Littlefield Publishers, Inc, ۲۰۰۰), P. ۳۱

۲- Egoism

۳- contract

۴- D, Popenoe, American Family Decline: A Reviwe and Appraisal, Journal of Marriage and Family, ۵۵, p. ۵۲۷-۵۵۵

۵ - E. J. Porter, Building Good Families in a Changing World (Australia: Melbourne University Press, ۱۹۹۵), P.۱۴

ارزش یـک ازدواج به میزان رضایت و سودی که برای فرد در زنـدگی فراهم می آورد، بسـتگی دارد. بنابراین زوجین همواره بایـد در مورد نقش های زناشویی، نیازها و انتظاراتشان با یک دیگر گفت وگو کننـد تا شـرایطی را فراهم آورند که هر کدام بتوانند به بیشترین سود برسند. بسیاری مشاوران و روان شناسان ازدواج، تحت تأثیر اخلاق خودگروانه هستند:

زوجین بایـد درهمان ابتدا، غایت ازدواج را بدانند. ازدواج صرفاً برای تشـکیل خانواده، یافتن یک فرد خوب، یا انتخاب شدن توسط یک فرد خوب نیست. ازدواج وسیله¬ای برای ارتقاء و رشد شخصی است. (۱)

از آن جا که نیازها و امیال بشـری بسـیار پیچیـده است، این که زوجین چگونه می توانند در روابط خویش به حداکثر خواسـته هـای شخصـی خود برسـند، کـاری بس دشوار است. بنـابراین در اخلاـق خودگروی، یکی از فاکتورهای اساسـی یکی ازدواج موفق این است که زوجین خواسـته ها و نیازهای واقعی خود را بشناسند. ارزش یک ازدواج خوب در گرو تناسب بین نیازها و خواسته های طرفین است و «خودآگاهی» شرط اساسی یک ازدواج موفق است.

طرفـداران این مکتب، بیش تر برآننـد که نشـان دهنـد پیش از آن که بتوانیم دیگران را دوست داشـته باشـیم، بایـد خودمان را بشناسـیم و دوست بداریم. از این رو متخصـصان و مشاوران ازدواج و خانواده می توانند در این زمینه یعنی خودشناسی و یافتن راه کارهای مناسب در این که همسران چگونه

۱- I. D. Glick, E. M. Berman, J. F. Clarking D. S Rait. Mairtal and Family Therapy (Washington, D. C: American Psychiatric, ۲۰۰۰), P. ۶۷

نیازهـای خویش را به یک دیگر بشـناسانند، زوجین را مـدد نماینـد و مهارت هایی چون مـدافعانه گوش نـدادن (خوب گوش دادن)، روشن سـاختن هویت و نیازهـای فردی، مـدیریت صـحیح روابط و ایسـتادگی در برابر ناسازگاری ها را در دراز مـدت آموزش دهند. (۱) اما پیش فرض اصـلی تعلیم و ترویج چنین مهارت هایی این است که «خودِ» آدمی، اولین و مهم ترین غایت است و باید با توجه به دارا بودن نیازهای متعدد به دنبال اموری رود که او را راضی نگه دارد. (۲)

منتقدان بیان می دارند که اگر «خود» اساس ازدواج است، پس هیچ

چیز فراتر از «خود» و اراده های آزاد اشخاص وجود ندارد و ازدواج هیچ

لوازم و بایـدها اجباری اجتماعی را به همراه ندارد. (۳) در این نظریه، هدف از مناسـبات متقابل انسانی در حد سودمندی تنزل می یابـد و همه انسـان هـا ــ جر «خود» آدمی ــ تنهـا ابزاری برای رسـیدن به رضایت منـدی «خود» به شـمار می آینـد. در این صورت ارتبـاط زوجین چیزی بیش از مجموعه ای از معاوضـات نیست: مـا زمـان و انرژی مـان را به اشـکال مختلف در اختیار همسرمان قرار می دهیم و به طور متقابل انتظار سود داریم. (۴)

در اخلاق خودگروانه، نقش همسری به نقش فروشنده ای سرسخت

۱- A, Holtzworth – Munroe N. S. Jacobson, Behavioral Marital Therapy, In: A. S Gurman D. P Kinsiskern (eds), Handbook of Family Therapy (NewYork: Bruner Mazel, ۱۹۹۱), P. ۹۶–۱۳۳

۲- I. D, Gilck, Op. cit, P ۶۷

۳- R. N. Bellah, R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler S. M, Tipton, Habits of the heart: individualism and Commitment in American Life (NewYork: Harper and Row, ۱۹۸۵), P. ۱۰۷

۴- Fowers, Op. cit, P. ۹۲

تقلیل می یابد که بی صبرانه منتظر است که تجارت بازار زندگی را کنترل کند تا بیش ترین سود را ببرد. بنابراین، اگر این سود حاصل شد، بازار خوبی برای معامله دارد و اگر حاصل نشد باید سود خویش را در جای دیگری جست و جو کند!

۲. ۱. ۱. ۲. ازدواج در اخلاق فضیلت

۲. ۱. ۱. ۲. ازدواج در اخلاق فضیلت (۱)

از منظر اخلاق فضیلت ازدواج تنها یک قرارداد نیست، بلکه تعهدی (۲) است که زوجین با انتخاب آزاد خویش نسبت به یکدیگر دارند، اما خود را در برابر دیگران (و در نگاه دینی، خدا) نیز متعهد می شمارند. در این مکتب، ازدواج به جای این که بر «احساس خوب»، متمرکز باشد، بیش تر بر «خوب بودن» توجه دارد. مهم نیست که «آیا این کار برای من سود دارد یا خیر»، مهم آن است که «آیا این کار درست است یا اشتباه». در اخلاق فضیلت، پیمان زناشویی نیاز به تمرین خویشتن داری (۳) و کف نفس دارد. گاه باید «خود» را زیر پا گذاشته، برای دیگری ایثار (۴) کرد.

در این دیدگاه، پی جویی خیر ارزش ذاتی دارد و فضیلت محسوب می شود. اساس روابط زناشویی این است که زوجین با به کارگیری عقل خویش در تعقیب فضیلت هایی چون عدالت، وفاداری، دوستی، بخشش و... باشند. ازدواج یعنی همکاری مشترک دو زوج به منظور دستیابی به خیر بیش تر. (۵) ازدواج هایی که به هدف کسب رضایت عاطفی فرد، شکل می گیرد، حتی اگر همسران مهارت های ارتباطی بسیاری را از متخصصان

۱- Virtue Ethics

۲- commitment

۳- self-discipline

۴- sacrifice

۵- Fowers, Op. cit. P. ۲۰۳

فراگرفته باشند، اساس ضعیف و سستی دارد. زیرا عواطف و احساسات غیرقابل پیش بینی اند و ویژگی های احساسی که همسران در برابر یکدیگر تجربه می کنند، ممکن است در طول روز، هفته،ماه یا سال ها تغییر کند:

اگرچه یادگیری مهارت های ارتباطی ارزش مند است، اما چنین مهارت هایی، زمانی ثمربخش هستند که زوجین پیش از پرداختن به آن ها خویشتن داری و کنترل خود را بیاموزند و تمرین کنند و به کارهای فضیلت آمیز بپردازند. (۱)

انسان فضیلت مدار، وجدان آگاهی دارد که می تواند خویش را

جهت دهد و به جای انجام کارهای دون و پست به انجام کارهای با فضیلت بپردازد و بیش ترین تلاش خویش را برای دست یابی به بیش ترین خیر به کار گیرد، خویشتن داری در زندگی زناشویی فضیلت است. خویشتن داری یعنی چشم پوشی از ارضا تمایلات کم ارزش به سود مسائل والاتر و پر ارزش تر. (۲)

حامیان اخلاق فضیلت، به پیروی از ارسطو، معتقدند فضیلت آن است که آدمی کار خیر را فقط به جهت خیر بودن آن ــ گرچه تمایلی به انجام آن نیز نداشته باشد ــ باید انجام دهد. و حتی بیان می دارند کاری کاملاً فضیلت آمیز است که فرد در انجام آن، ــ حداقل در مراحل اولیه انجام کار ــ هیچ احساس خوشایندی نداشته باشد. زمانی ما رفتاری فضیلت آمیز داریم که تصمیم بگیریم کاری را که به طور طبیعی مایل به انجامش هستیم، انجام ندهیم؛ زیرا فهمیده ایم که می توانیم و باید هدفی بهتر،

---

۱ - B. J. Fowers, Psychology and the Good Marriage: Social Theory as Practice. Amreican Behavioral Scientist, ۱۹۹۸, ۴۱, P. ۵۱۲-۵۴۱

۲ - Proter, Op. cit. P. ۱۹

اصیل تر و با ارزش تر را دنبال کنیم. البته انسان با تمرین و تکرار کارهای با فضیلت می تواند بین احساس، عقل و رفتار خویش هماهنگی ایجاد کند. در ازدواج دو فرد با یکدیگر متحد می شوند تا در پی اهدافی باشند که فراتر از خواسته های خودشان است و این اهداف، به تنهایی قابل دست یابی نیستند. (۱)

برخی پنداشته اند به کارگیری اصول اخلاق فضیلت در ازدواج به

معنای این است که اصل در رابطه زناشویی ایثار کردن، خود را فدای دیگری کردن و یا تن دادن به قوانین اجباری است. اما اخلاق فضیلت احکام ناظر به وظیفه را احکام اساسی اخلاق نمی داند و شخص بر حسب وظیفه ملزم به تبعیت کردن از قوانین اخلاقی ـ اجتماعی نیست، بلکه رفتاری فضیلت آمیز است که فرد با به کارگیری دقیق عقل خویش درک کند آن کار از نظر اخلاقی با ارزش تر است. رفتار فضیلت آمیز یعنی در پی خیر بیش تر رفتن و چشم پوشیدن از امکانات بیش تر برای رسیدن به امکانات بهتر. (۲)

منتقدان بیان می کنند که اخلاق فضیلت باید مشخص کند خیر بیش تری که هر شخص باید در پی آن باشد چیست؟ از آن جا که طیف گسترده ای از ظرفیت ها و استعدادها در آدمی وجود دارد و به دلیل فرهنگ های مختلف، هرگز به وضوح نمی توانیم خیر را تشخیص دهیم. در این مسیر تردیدها، سردرگمی ها و آزمون و خطا وجود دارد. (۳)

۱- Fowers, Op. cit. P. ۲۵۸

۲- Fowers, ۲۰۰۰, P. ۱۱۲-۱۱۳

۳- Porter, Op. cit, P. ۲۳

اشکال دیگری که بر اخلاق فضیلت وارد است این است که به نظر می رسد نمی تواند به طور کامل بر «فردگرایی» (۱) غلبه کند. زیرا حتی مدافعان آن می پذیرند که در ازدواج، هریک از زوجین باید خودشان درباب اهداف و غایاتشان در زندگی تصمیم گیری کنند؛ خواه همسر آنان در آرزو ها و غایاتشان با ایشان اشتراک داشته باشد یا خیر. در این نظریه انتخاب همسر از اهمیت خاصی برخوردار است. باید همسری را برگزینیم که بیش ترین و مهم ترین سهم را در اهداف زندگی مشترک با ما داشته باشد. (۲) بنابراین خیر بیش تر بازهم باید توسط خود فرد معین و روشن گردد و «خود» مبنای ارزش قرار می گیرد. (۳)

۲. ۱. ۱. ۳. ازدواج در مکاتب جامعه گرا

۲. ۱. ۱. ۳. ازدواج در مکاتب جامعه گرا (۴)

در این مکاتب اخلاقی، سعی می شود برای غلبه کامل بر فردگرایی، انسان را در بافت سنت های اجتماعی مطرح کنند. جامعه گرایان، فردگرایی را محکوم می کنند، اما نه به خاطر این که «خودگرایی»، بر رضایت مندی احساسی، تمرکز و منافات با عمل فضیلت آمیز دارد، بلکه آن ها معتقدند که ازدواج در اخلاق خودگروی، به مانند ظرف خالی است که ممکن است با هرچیزی پر شود. زیرا در این نظریه، فرد از غایاتی که دنبال می کند، مهم تر است و آشکارا امکان دارد در موقعیت های مختلف به تردید بیفتد و از خود بپرسد که آیا دوست دارد دیگر ادامه دهد؟ و این امر منجر می شود که روابط زناشویی از رضایت

۱- Individualism

۲- Fowers, ۲۰۰۰, P. ۲۰۸

۳- Ibid, P. ۱۶۳

۴- Communitarian Approaches

اخلاقی تهی گردد. (۱)

در این دیدگاه تأکید می شود که روابط اجتماعی، شرایطی را

ایجاد می کند که فرد در آن ساخته می شود. هویت فرد در متن اجتماع شکل می گیرد و فرد را نمی توان مجزا از روابط اجتماعی در نظر گرفت. ازدواج اساساً رابطه ای است که مملو از انتظارات و توقعات اجتماعی است. در ازدواج این خودِ فرد نیست که تصمیم می گیرد و یا انتخاب می کند. ازدواج با اختیار و اراده دو فرد مستقل انجام نمی گیرد. در واقع، سنن اجتماعی برخود زوجین و حتی توانایی های عقلانی آن ها در تشخیص خیر، تقدم دارد.

حامیان این دیدگاه، به جای آن که از زوجین به عنوان عوامل اخلاقی سخن به میان آورند، تمایل دارند تا از تغییر در فرهنگ و اجتماع و تأثیر

آن بر ازدواج گفت وگو کنند. زیرا در مقایسه با معیارهای اجتماعی،

باید خواسته ها و امیال افراد نادیده گرفته شود. بنابراین، تغییرات

فرهنگی و اجتماعی را برای اصلاح ازدواج مدرن در دستور کار خود

قرار می دهند. (۲)

۲. ۱. ۲. اخلاق ازدواج در اسلام

در اسلام برای تشکیل یک خانواده اخلاق مدار، الگوی ازدواج اسلامی ارائه شده است. کارکرد اخلاقی ازدواج، نتیجه پیوند ارادی دو

جنس مخالف است که حسن معاشرت، وفاداری، صداقت، عفت،

۱- J. Rawls, A Theory of Justice (London: Oxford University Press, ۱۹۷۱), P. ۵۶۰

۲- M. J. Sandel, Liberalism and the Limits of Justic (Cambridge, Uk: Cambridge University Press, ۱۹۹۸), P. ۱۵۰

حیا و دیگر موارد ارزشی را در محیط خانواده به ارمغان می آورد. از

ازدواج _ که در قرآن کریم به عنوان «میثاق غلیظ» (۱) مورد تأکید است _

در انجیل نیز به «سر عظیم» تعبیر می شود که نمونه ای زمینی از یک حقیقت آسمانی است. (۲) اهتمام مسیحیت به مسئله ازدواج به حدی است که هرگونه عملی که منجر به گسستن این پیمان گردد، محکوم می شود و ازدواج به عنوان عقد انحلال ناپذیر شناخته شده و طلاق امکان پذیر نیست. (۳)

در طول تاریخ بشر، مسئله ازدواج با معضلات عدیده ای به ویژه در

بُعد اخلاقی روبه رو بوده است. نمونه های آشکار الگوهای غیراخلاقی ازدواج را در عصر جاهلیت پیش از اسلام و در دوره جاهلی معاصر

می توان یافت. نکاح مقت (به ارث بردن و ازدواج با نامادری پس از مرگ پدر)، شِغار (نکاح فاقد مهر یا این که مهریه هر نکاح، نکاح دیگری است)، بَدَل (تعویض همسران)، خَدن (ارتباط نامشروع و پنهانی با جنس مخالف)، استبضاع (واگذار کردن همسر خود به دیگری برای ایجاد صفات مطلوب خُلقی و خَلقی در فرزند) و رهط (ایجاد رابطه زناشویی چند مرد با یک زن) در دوره جاهلی، از منظر اسلام منفور، زشت و نادرست شده است. نمونه هایی منفورتر را در جاهلیت معاصر می توان یافت؛ مانند هم خانگی (۴) (زندگی کردن زن و مرد با رابطه جنسی بدون ازدواج)، زندگی

۱- سوره نساء، آیه ۲۱.

۲- رساله به افسیسان، ۵: ۲۳- ۲۱.

۳- متی: ۱۰: ۱۹.

۴- cohabitation

اشتراکی (۱) (زنـدگی مختلط و مشترک بین چنـد زن و تعـدادی مرد)، هم جنس بازی (۲) (احساسات جنسـی نسبت به جنس موافق) و چنـدشوهری (۳) (زنـدگی یـک زن بـا چنـد شوهر) از ناهنجـاری هـای اخلاقی در عصـر غیبت است که به این گونه موارد می توان مسائلی چون عشق و ازدواج های اینترنتی را نیز افزود که محرک های رو به تزاید جنسـی گام به گام شرایط را بحرانی تر می کنـد. در این میان، آن چه این بحران ها را دامن می زنند، نگرش های فمینیستی است که به بهانه «مردستیزی» به نفی حریم خـانواده و تحریم ازدواج با مردان پرداخته و در افراطی ترین شـکل، کانون خانواده را عمـده ترین عامل بـدبختی و تبعیض زنان معرفی می کنند (۴) و هم جنس گرایی و گرایش جنسـی زنان به خود را تجویز می کنند. (۵) امروزه زنی که در گذشته «فاحشه» محسوب می شد، دختری که «از لحاظ جنسی فعال است» تلقی می شود. (۶)

نتایج برگرفته از چنین دیدگاه هایی منجر به شـیوع زنا، افزایش بی رویه بیماری های مقاربتی، سقط جنین و از بین رفتن ارزش های اخلاقی است. این نگرش ها، تمـدن غربی را به سویی هـدایت می کنـد که در آن هیـچ ارزش مطلقی وجود نـدارد، هیچ اصول اخلاقی، جز سودگروی و لذت گروی

۱- communities

۲- homosexuality

۳- polyandry

۴- رابرت. اچ بورک، در سراشیب به سوی گومرا، الهه هاشمی حائری (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸)، ص ۴۴۱.

۵- دایانا پاسنو، فمینیسم، راه یا بی راهه؟!، محمدرضا مجیدی (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و معارف، ۱۳۸۴)، ص ۸۵.

۶- دایانا پاسنو، فمینیسم، راه یا بی راهه؟!، محمدرضا مجیدی (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و معارف، ۱۳۸۴)، ص ۶۲ - ۶۰.

مادی، ارزش پیدا نمی کند و اخلاق بر مدار استقلال و خودمختاری فردی معنا می یابد و فضایل اخلاقی چون پاک دامنی، سخاوت، حیا و... بقایای دوران اساطیر می شود.

برای خروج از این بحران و فراهم آوردن شرایط ظهور، ازدواج مهم ترین ابزار است. در چنین شرایطی انسانی که در انتظار ظهور به سر می برد در برابر این کج روی ها ــ که در برخی روایات تنها سبب طولانی شدن غیبت شمرده شده (۱) ــ هرگز سکوت نمی کند و با خودآگاهی و تهذیب نفس به ترویج فرهنگ ازدواج در سطح جامعه می پردازد.

ازدواج توافق و قرارداد دوجانبه ای است که لوازم سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اخلاقی بی شماری دارد. ازدواج در اخلاق اسلامی فعلی اخلاقی است که مستحب مؤکد و در برخی شرایط واجب شمرده شده است (۲) و مورد طلب و درخواست الهی است (۳) و از این رو مطلوبیت ذاتی دارد.

غزالی با ذکر فواید پنج گانه برای ازدواج (فرزند، شکستن شهوت، ترویج نفس، تفریغ قلب و ریاضت) بقای نسل را مهم ترین برمی شمارد. (۴)

۲. ۲. اخلاق همسری

۲. ۲. ۱. محبت اساس اخلاق مسیحی

در اخلاق مسیحی، خانواده محل تحقق عشق و محبت است.

۱- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۳، ص۱۷۸.

۲- علی مشکینی، ازدواج در اسلام (قم: نشر الهادی، ۱۳۶۶)، ص۱.

۳- سوره نور، آیه۳۲.

۴- ملامحسن فیض کاشانی، المحجه البیضاء فی تهذیب الاحیاء (بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۶۱)، ج۳، ص۵۸.

عشق همسران به یگـدیگر، محبت والـدین به فرزنـدان و عشق و محبت فرزنـدان به والـدین مثلث سه گانه ای است که سـرود محبت را در سراسر هستی جاری می سازد:

پس سه چیز همواره باقی خواهد ماند: ایمان، امید و محبت، اما از همه این ها بزرگ تر، محبت است. (۱)

نظریه «اخلاق محبت»، (۲) به طور گسترده و در تمامی حوزه های اخلاق یهودی _ مسیحی پـذیرفته شده است. در این نظریه تنها یک دستور اخلاقی وجود دارد: دوست داشتن؛ و باید سایر دستورات را از آن گرفت. (۳)

منتقدان اخلاق محبت گفته اند که چگونه دوست داشـتن می تواند دسـتورالعملی در اختیار ما بنهد که بیان کند کدام عمل را بایـد انجام داد یا از کدام قاعده باید پیروی کرد؟ چطور ممکن است همه وظایف خویش را صـرفاً از آموزه محبت اخذ کنیم؟ به طور مثال، به نظر می رسـد که اخذ وظیفه عادل بودن از قانون محبت ناممکن است، به شـکلی که برخی محبت و عدالت را در مقابل یکدیگر قرار می دهند. (۴)

شارحان یهودی _ مسیحی اخلاق محبت در جواب این انتقاد بیان

۱- رساله اول پولس به قرنتیان: ۱۳:۱۳.

۲- ethics of love

۳- اخلاق محبت را «agapism» نیز نامیده اند که از واژه یونانی «agape» به معنای عشق ایثارگرانه و خالی از خودخواهی و بدون چشم داشت است؛ در مقابل «eros» عشق شهوانی پنداشته شده است. برخی نیز «agape» را به معنای عشق دهنده و «eros» را به معنای عشق گیرنـده ترجمه کرده انـد. در عشق دهنـده، عاشق چیزی را برای خود نمی خواهد، مانند محبت خدا به مخلوقاتش، به خلاف عشق گیرنده. (ر.ک: ویلیام، کی فرانکنا، فلسفه اخلاق، ص۱۲۷)

۴- ویلیام، کی فرانکنا، فلسفه اخلاق، ص۱۳۱.

می دارنـد که این نظریه ابتـدا در قـالب وحی خاصـی در جهان ظهور یافته و اساساً بر عقایـد و تجارب توحیـدی خاصـی مبتنی اسـت و بـه عنـوان یـک اصـل کـار آمـد تنهـا در دسـترس کسـانی قرار می گیرد که بـا فیض و رحمت الهی از حیـات معنـوی برخوردارند. (۱)

در اخلاق مسیحی، محبت سرمنشأ بسیاری از فضایل اخلاقی است:

کسی که محبت دارد، صبور است و مهربان؛ حسود نیست و به کسی رشک نمی برد، مغرور نیست و هیچ گاه خودستایی نمی کنـد؛ به دیگران بـدی نمی کنـد؛ خودخواه نیست و بـاعث رنجش کسـی نمی شود. کسـی که محبت دارد، پرتوقع نیست و از دیگران انتظار بی جا نـدارد، عصبی و زودرنج نیست و کینه به دل نمی گیرد؛ هرگز از بی انصافی و بی عدالتی خوشـحال نمی شود، بلکه از پیروز شـدن صـدق و راستی شاد می گردد. اگر کسـی را دوست بداریـد، به هر قیمتی که باشـد، به او وفادار می مانید، همیشه سخنان او را باور می کنید، سعادت او را می خواهید و از او دفاع می کنید. (۲)

۲. ۲. ۲. اخلاق همسری در اسلام

اشاره

روابط میان زن و مرد افزون بر این که نیازمنـد به حقوق است و مقررات ازدواج، نفقه، مهریه، حضانت، فرزنـدان، طلاق و... را دربر می گیرد و اگر

این حقوق رعایت نگردد، عدالت در میان زوجین محقق نمی شود،

به اخلاق نیز نیازمند است. پس از تحقق ازدواج، بقای این رابطه نیازمند

۱- ویلیام، کی فرانکنا، فلسفه اخلاق، ص۱۳۲.

۲- رساله اول پولس به قرنتیان: ۱۳: ۸ - ۴.

به آراسته شدن به فضایل و افعال اخلاقی است که در این تحقیق از

آن به «اخلاق همسری» تعبیر می کنیم. از دیدگاه قرآن کریم، انس و

آرامش یکی از اهداف الهی ازدواج است. منشأ گرایش مرد به زن و

آرمیدن در سایه انس با یک دیگر، همانا مودت و رحمتی است که

خداونـد بیـن آن هـا قرار داده اسـت. ایـن مـودت الهی و انس روحی غیر از گرایش هـای غریزی است که برخی جریـان هـای انحرافی در رابطه زن و مرد مطرح می کنند.

انسـی که در سایه ازدواج فراهم می آیـد، بر مبنای افعال اخلاقی برگرفته از فضایل اخلاقی است. بدگویی، بدبینی، بدخواهی، بـدرفتاری، شـماتت و خشونت در روابط همسـران، به جای آرامش، آتش می افروزد و تکرار و تـذکر مـداوم ملال آور است. برای رسـیدن به آرامش توقع را بایـد کم کرد و تحمـل را افزود و صبر و عفو و تغافـل میوه شـیرین کم توقعی است و این همه همان محاسن اخلاقی است که یک فرد منتظر در حیطه خانواده باید آراسته به آن ها باشد:

مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ الْقَائِمِ فَلْيَنْتَظِرْ وَ لْيَعْمَلْ بِالْوَرَعِ وَ مَحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ وَ هُوَ مُنْتَظِرٌ. (۱)

منشور اخلاقی اوصاف و افعال منتظران، در این سخن امام معصوم علیه السلام ترسیم شده است:

أَعِينُونِی بِوَرَعٍ وَ اجْتِهَادٍ وَ عِفَّةٍ وَ سَدَادٍ. (۲)

۱- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص۲۴۹.

۲- نهج البلاغه، نامه ۴۵، ص۹۶۶.

با توجه به مضـمون روایت، اعانت و یاری امام عصـر عجل الله تعالی فرجه الشریف در پرتو چهار ویژگی اخلاقی ورع، اجتهاد، عفت و سداد تحقق می یابد. در روایت پیشین، ورع و محاسن اخلاق مطرح شد که به نظر می رسد ذکر خاص قبل از عام ــ یا ذکر خـاص بعـد از عـام ــ بیـان گر تعظیم و بزرگـداشت و اهمیت اوصـاف است. محاسن اخلاق، شامل ورع، اجتهاد، عفت و سـداد نیز می شود، ولی به دلیـل اهمیت، این چهـار صـفت به طور جـداگانه ذکر می شونـد. به طور کلی در ادبیات ــ عرب یا غیرعرب ــ این شـیوه ادبی مرسـوم است و در لسـان قرآن کریم نیز از آن اسـتفاده شـده است. برای نمونه: «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ». (۱)

اگر فرد منتظر بایـد مزین به اخلاق حسـنه باشـد، بـدیهی است خوش رفتاری و خوش گفتاری، مدارا و محبت، صبر و حلم و... باید در رفتار زوجین در خانواده منتظر مشـهود باشد. اما در این تحقیق با تکیه بر روایت مهم پیشـین، سعی داریم ورع، اجتهاد، عفت و سـداد را به عنوان مهم ترین شـاخصه هـای اخلاـقی روابط زوجین بررسـی کنیم. البته کسـی که در مرحله عون و یاری امام عصـر عجل الله تعالی فرجه الشـریف قرار گرفته، از پیش باید به معرفت کامل آن وجود مبارک نائل آمده باشد و در پرتو این معرفت، به محبت و عشـقی رسـیده باشـد که قوه محرکه حرکتش در جهت یـاری ایشـان و زمینه سازی برای ظهورش قرار گیرد که «مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً». (۲) انسان مادامی که نوع بینش و تلقی او از خود، خدا، هستی و

۱- سوره بقره، آیه ۹۸.

۲- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۲۳، ص۷۶.

جامعه تغییر نکرده باشد به چنین شناختی نمی رسد. تا مادامی که تلقی ما از انسان و برداشت ما از خویشتن دگرگون نشود و تا آن گاه که نقش انسان به عنوان خلیفه الهی مجهول بماند و بینش او از این نقش در حد تنوع، زندگی تکراری، در حد خوشی ها و سرگرمی ها و در حد بازیگر شدن و بازیچه ماندن خلاصه شود، شناخت و عشق و عون امام بودن معنایی نخواهد داشت:

۲. ۲. ۲. ۱. ورع

«ورع» در لغت به معنای کف نفس است: الورع: یدل علی الکفّ

و الانقباض. (۱)

این واژه در روایات بسیار تکرار شده، اما در لسان قرآن چنین واژه ای به کار نرفته است. واژه تقوا _ که دارای معنای بسیار نزدیکی به این کلمه است _ کاربرد قرآنی دارد. در اصطلاح روایی «ورع» آن است که انسان در برخورد با شبهه توقف کند. (۲) در کتب لغت، انسان باورع، ترسو معرفی شده است:

رجل ورع: الرجل الجبان. (۳)

ورع حالتی از حذر است که در انسان شکل گرفته و همین حالت او را بسیار محتاط می نماید؛ تا آن جا که نه تنها از گناه، که حتی از شبهه نیز بیمناک است و در خود حریمی ایجاد می کند. از این رو در روایات، از ورع

۱- احمدبن فارس بن زکریا (ابن فارس)، معجم مقاییس اللغه (قم: مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا)، ج۶، ص۱۰۱-۱۰۰.

۲- ابوالفضل داورپناه، انوار العرفان فی تفسیر القرآن (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵)، ج۱۲، ص۲۵۷.

۳- فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغه، ج۶، ص۱۰۱-۱۰۰.

به «سپر» تعبیر شده است.

اگر هر یک از دو واژه ورع و تقوا به تنهایی به کار برده شوند، می توانند مرادف باشند؛ اما در جایی که در کنار یک دیگر می آیند به یقین معنایی متفاوت دارند:

المتقی من اتقی کل ما نهی الله عنه، و اکبر من التقوی الورع، و الورع من اتقی الشبهات و ترک الحلال مخافه الوقوع بالحرام. (۱)

تقوا از ماده «وقی» به معنای حفظ، صیانت و نگه داری است؛ نگه داری نفس از آن چه انسان را به گناه می کشاند. تقوا گناه نکردن است، اما «ورع» وارد حریم گناه نشدن و حتی شبهات را نیز ترک کردن است. انسان باورع نه تنها واجبات را انجام می دهد و از محرمات پرهیز می کند، بلکه از مکروهات و مباحات نیز می پرهیزد؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید:

دَعْ مَا یُرِیبُکَ إِلَی مَا لَا یُرِیبُکَ. (۲)

بنابراین، ورع از مراتب تقواست. امام صادق علیه السلام می فرماید:

فَإِنِّی أُوصِیکَ بِتَقْوَی اللَّهِ وَ طَاعَتِهِ، فَإِنَّ مِنَ التَّقْوَی الطَّاعَهَ وَ الْوَرَعَ وَ التَّوَاضُعَ. (۳)

تقوا نقشه راه رسیدن به مقام قرب خدا، تابلوی راهنمای حرکت به سمت مقام «مشاهده و شهود قلبی» و منزل گزیدن در جوار رضوان الهی است. کسانی که می خواهند به درجه اعلای مقام تقوا برسند باید منازل و

۱- ملاحویش آل غازی، بیان المعانی (دمشق: مطبعه الترقی، ۱۳۸۲)، ج۳، ص۵۵.

۲- محمدبن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۱۲۴.

۳- سیدهاشم بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن (تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق)، ج۱، ص۵۴.

مراحلی را بگذرانند. مرتبه نخست، ایمان و تسلیم است؛ مرتبه دوم، مقام توبه است که در این مقام، مؤمن از همه گناهان اجتناب می ورزد؛ مرتبه سوم، از شبهات اجتناب کردن، که همان مقام ورع می باشد. (۱)

ورع نیز مراتبی دارد: ورع التائبین، ورع المساکین، ورع المتقین، ورع الصدیقین و... . (۲) صدیقین در مقام ورع از هر آن چه غیر خداست اعراض می کنند، از خوف این که ساعتی از عمر را در کاری که سودی ندارد تباه کنند. فرد منتظر که قلبش مملو از عشق و ایمان به خداست: «هم اصحاب المهدیّ عجل الله تعالی فرجه الشریف الذین قال الله فیهم: ... یحبّهم و یحبّونه»، (۳) رنگ خدایی پیدا می کند: «رجال الهیون»، (۴) به وحدانیت خداوند _ آن چنان که حق وحدانیت اوست _ اعتقاد می یابد: «فهم الذین وحدوا الله حق توحیده» و به امامت موعود منتظر ایمان دارد: «القائمین بإمامته». (۵) چنین انسانی به همان میزان که عشق و علاقه در او شکل گرفته، خوف و خشیت جدایی و از دست دادن این عشق را نیز دارد. ترس از جدایی و محرومیت در فرد منتظر حالت حذر، ترس و ورع را ایجاد می کند.

آثار ورع در قلمرو روابط همسران، رابطه ای هماهنگ را ایجاد می کند

که زمینه ساز نظام برین انسانی را فراهم می آورد. ورع به منزله اساس

۱- احمدبن محمد ابن عجیبه، تفسیر البحر المدید (قاهره: انتشارات دکتر حسن عباس زکی، بی تا)، ج۱، ص۵۲۷.

۲- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۶۷، ص۲۵۷.

۳- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص ۳۷۰.

۴- سیدمسعود پورسیدآقایی، با جاری انتظار (قم: مؤسسه آینده روشن، ۱۳۹۰)، ص۲۱۷.

۵- طبرسی، الاحتجاج، ج۲، ص۳۱۷.

دین: «أَصْلُ الدِّینِ الْوَرَعُ وَ رَأْسُهُ الطَّاعَه»، (۱) منشأ هر خُلق نیکوست.

عمل نیکو ثمره ورع است: «مَعَ الْوَرَعِ یُثْمِرُ الْعَمَلُ». (۲) به همین دلیل

در روایت، پیش از اخلاق نیکو، ورع ذکر شده است. ورع در زندگی نورانیت و پاکی مطلق را به ارمغان می آورد و آرامش بین زوجین را رقم می زند و

باعث شکوه و هیبت در چهره و قاطعیت در رفتار می شود. ورع عامل محبوب شدن در نزد یک دیگر و بر قلب ها حکومت کردن است. ورعی که به عنوان یک حالت نفسانی در دل احتکار شود و آثار و نشانه ای از خود نداشته باشد، ابتر است. از نشانه های ورع در بین زوجین ها به دو نمونه اکتفا می کنیم:

۱. خوش رفتاری و خوش گفتاری: اگر ورع مقدمه اخلاق نیکوست، مهم ترین خلق نیک خوش رفتاری و خوش گفتاری است. در اسلام، یکی از وظایف مهم اخلاقی مرد نسبت به زن خوش رفتاری: «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن کَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَی أَن تَکْرَهُوا شَیْئاً وَیَجْعَلَ اللهُ فِیهِ خَیْراً کَثِیراً» (۳) و خوش گفتاری: «با زنانتان خوش گفتار باشید و به نیکی سخن بگویید تا شاید آنان هم به نیکی رفتار کنند» (۴) است.

علامه طباطبایی رحمه الله در تفسیر آیهٔ ۱۹ سوره نساء، قلمرو لزوم حسن معاشرت و رفتار شایسته با زنان را حتی فراتر از زندگی خانوادگی دانسته است و لازمه آن را قرار دادن زن در جایگاه واقعی خود در ایجاد جامعه ای

۱- نهج البلاغه، خطبه۱۳۳، ص۱۵۳.

۲- عبدالواحد تمیمی، غررالحکم و دررالکلم، ج۷، ص۱۲۱.

۳- سوره نساء، آیه۱۹.

۴- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۱۰۳، ۲۲۴.

مطلوب و به عنوان یکی از دو رکن سازندهٔ جامعه انسانی، هم سنگ مردان می داند. (۱) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم رفتار و کلام نیکو را اساس پـذیرش عبادات زن دانسـته و می فرماید: «هر زنی که با زبانش شوهرش را بیازارد، خداوند توبه و کفاره او را نمی پـذیرد، بلکه هیـچ کار نیکی را از وی قبول نمی کند، حتی اگر روزها را به روزه داری و شب ها را به عبادت بگذراند تا وقتی که شوهرش را راضی کند.» (۲)

امام صادق علیه السـلام زنی را که با همسرش به نیکویی رفتار کند و به استقبال و بدرقهٔ شوهرش در منزل بیاید، از کارگزاران خداوند که نیمی از پاداش شهید را دارد می داند. (۳)

۲. محبت: ترس از دادن محبوب، انسـان با ورع را به احتیاط می کشانـد. محبت و عشق به همسـر _ که نشانه ای از محبت امام است _ همراه با خشیتی است که به گونه ای حرکت نکند که سد راه او باشد؛ بلکه با او و به وسیله او ظهور را محقق سازد.

در روایات از نشانه های محبت و عشق به امام عجل الله تعالی فرجه الشریف، محبت به همسر ذکر شده است:

هر کسی محبتش نسبت به ما شدیدتر گردد، محبت وی به زنان شدیدتر است. (۴)

امام رضا علیه السلام می فرماید:

۱- محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج۴، ص۲۵۷- ۲۵۵.
۲- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۱۰۳، ص۲۴۴.
۳- حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۲، ص۱۲۵.
۴- حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۴، ص۱۱.

اعْلَمْ أَنَّ النِّسَاءَ شَتَّی فَمِنْهُنَّ الْغَنِیمَهُ وَ الْغَرَامَهُ وَ هِیَ الْمُتَحَبِّبَهُ لِزَوْجِهَا وَ الْعَاشِقَهُ لَهُ. (۱)

ابراز محبت متقابل می تواند سودمندترین رابطه کلامی باشد:

قول الرّجل للمرأه: إنّی أحبّک لا یذهب من قلبها أبداً. (۲)

این نکته اخلاقی سودمند است که در ابراز محبت باید همواره حد را نگاه داشت. تا آن جا که هنوز به جمله هایی از تو مشتاق انـد، خاموشـی شـیرین تر است. دل زدگی حتی در ابراز محبت، تنفر می آورد. این نکته نیز اهمیت دارد که ارتباط کلامی در خانه، برای مرد به اندازهٔ زن اهمیت ندارد. مرد در روابط به صرف حضور بیشتر توجه دارد. (۳)

۲. ۲. ۲. ۲. اجتهاد (کوشایی)

ورع و خشـیت و ترس ناشـی از آن، شایـد انزوا و خمودی را به همراه داشـته باشـد. انسـان ممکن است از شـدت احتیاط از هر اقـدامی جدا شود و گوشه عزلت گیرد. از این رو در روایت شـریف «أعینونی» پس از ورع، انسان به «اجتهاد» دعوت می شود؛ یعنی منتظر بایـد به انـدازه تمـامی امکانـات و ظرفیت کـار کنـد. اجتهاد با اقـدام متفاوت است؛ اجتهاد اقـدامی است که با همه وجـود انجـام می شـود. اجتهـاد عملی همراه بـا مراقبـت است. انسـانی کـه عـاشق محبـوب اسـت، از هر عملی کـه شایـد او را اندوهگین کند می پرهیزد و

۱- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۱۰۲، ص۲۳۴؛ نوری طبرسی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج۱۴، ص۱۶۱.

۲- کلینی، الاصول الکافی، ج۵، ص۵۶۹.

۳- دبورا تـانن، مرا نمی فهمی، تو هم مرا نمی فهمی، مهـدی قراچه داغی و زهره فتوحی (تهران: نشـر دایره، ۱۳۸۴)، ص۱۰۰-۹۵.

نه تنها دوری می کند که هراسان است و در این حالت باید به کوشش و تلاش دعوت شود. تلاش و کوشش آن جا شکل می گیرد که فرصت ها محدود باشند و انسان میان کاری که انجام داده و کاری که می تواند انجام دهد و باید انجام می داد، محاسبه برقرار ساخته است. فرصت محدود و جایگاه مناسب و نسبت توان و عمل از زمینه های اجتهاد و تلاش هستند. (۱) آغاز روایت با ورع برای این است که اگر ورع نباشد، احتمال وارد شدن به راه نادرست زیاد است؛ از این رو نخست باید مصونیت شکل گیرد تا تلاشی مثبت آغاز شود. با بینشی دیگر، اجتهاد بعد از ورع، کوششی برای تمرین و ممارست برای ثابت و راسخ کردن اوصاف اخلاقی است که دوری از شبهات نیازمند تمرین و ممارست مداوم است.

ثمره چنین اجتهادی در اخلاق همسرداری، دوری از سستی، قنوط و یأس است؛ زیرا آفت بزرگ خوف و افراط در آن کاهلی و ناامیدی است. اصلاح امروز، نیازمند تدارک فرداست و تدارک فردا، به آینده نگری، دوراندیشی و تلاش نیازمند است. به بهانه ورع و زهد نباید به انزوا و کاهلی گرفتار شویم و حتی در تهیه معاش و امور زندگی سستی ورزیم. پیشوایان معصوم علیهم السلام با گفتار و عمل، همواره پیروان خود را به تلاش برای روزی حلال تشویق کرده اند:

الشاخص فی طلب الرزق الحلال کالمجاهد فی سبیل الله. (۲)

اگر اجتهاد را در کنار ورع، تمرین و ممارست در راسخ شدن صفات

۱- علی صفایی حائری، وارثان عاشورا (قم: انتشارات لیله القدر، ۱۳۸۰)، ص۵۷.

۲- نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج۱۳، ص۱۲.

نفسانی بدانیم، بهترین کوشش در این راستا در قلمرو اخلاق همسری شکل می گیرد؛ زیرا ازدواج نخستین گام برای رهایی از خودپرستی و خوددوستی به سوی غیردوستی و نخستین و سخت ترین میدان واقعی برای تجربه دیگر دوستی است. بسیاری از فضایل و رذایل اخلاقی، در ظرف روابط همسری ظهور می یابد. ازدواج ظرف ظهور فضایلی مانند عدالت، انصاف، احسان، ایثار انفاق، تواضع، صداقت و همچنین رذایلی

چون ظلم، حق کشی، خودخواهی، تکبر، خیانت، دروغ، بی حیایی و حسادت است.

۲. ۲. ۲. ۳. عفت

واژه «عفت» از نظر لغوی حفظ نفس از امور قبیح است و در اصطلاح خودداری از تمایلات و شهوات نفسانی است. تفاوت عفت با تقوا این است که تقوا حفظ نفس از محرمات و از هر آن چه که موجب خلاف و عصیان می شود، برشمرده می شود. بنابراین عفت به امور و تمایلات درونی نفس، و تقوا به امور خارج از نفس تعلق می گیرد. (۱)

از آن جا که تمایلات نفسانی به اختلاف اشخاص و موارد مختلف می گردد، معنای عفت نیز تغییر می کند. عفت در فرد فقیر به معنای قناعت و خودداری نفس از تمایلات و شهوت شکم و خوراک است. عفت در ازدواج به معنای کف نفس از شهوت به هر وسیلهٔ ممکن چون روزه، عبادت، اشتغال و برکناری از صحنه های تحریک کننده است. مهم ترین

۱- حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات قرآن الکریم (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴)، ج۸، ص ۱۸۰.

بُعد عفت، عفت شکم و عفت دامن به شمار می آید:

مَا مِنْ عِبَادَهٍ أَفْضَلَ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ عِفَّهِ بَطْنٍ وَ فَرْجٍ. (۱)

در این نوشتار، مجموعه بایـدها و نبایـدهای هنجاری و اخلاقی حاکم بر روابط و زندگی جنسـی زن و مرد را «اخلاق جنسـی» می نامیم. موضوع اخلاق جنسی، رفتار، گفتار و اندیشه های مرتبط با غریزه جنسی است که یا به طور مستقیم اختیاری بوده، یا دارای مبادی و مقـدمات اختیاری هسـتند و هـدف آن هدایت نظام مند، منطقی و هماهنگ غریزه و عمل جنسـی است. (۲) در اسلام با واقع بینی به غریزهٔ جنسی، به عنوان یکی از غرایز اصلی انسان توجه شده است و به بهره برداری صحیح از آن از طریق ازدواج و همسر توصیه شده و رهبانیت را مردود می شمارد:

مَنْ أَحَبَّ أَنْ یَلْقَی اللَّهَ طَاهِراً مُطَهَّراً فَلْیَلْقَهُ بِزَوْجَهٍ. (۳)

فضیلت اخلاقی عفت و آراسته شدن زوجین به آن، یکی از راهکارهای دین اسلام برای تعدیل روابط جنسی است و از صفات اخلاقی است که فرد منتظر برای یاری امام زمان خویش باید به آن مزین باشد. ارتباط عفت با دو ویژگی ورع و اجتهاد در این است که در حوزه عمـل و در میـدان اقـدام، آفـات گونـاگونی از شـهوات و از غضبی که پشـتوانهٔ این شـهوات است در کمین است؛ به ویژه آن جا که این شهوات محبوب شده باشد و توجیه و

۱- کلینی، اصول الکافی، ج۲، ص۸؛ ج۸، ص۷۹.

۲- احمد دیلمی، «اخلاق جنسی» در: دانش نامه فاطمی (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳)، ج۶، ص۱۵۳.

۳- حر عاملی، وسایل الشیعه، ج۲، ص۱۸.

تزیین گردیده باشد؛ زیرا قرآن کریم فرموده است:

«زُیِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ». (۱)

این جاست که آدمی باید حرکت کند و از کمترین امکان برای تأمین نیازهایش بهره گیرد. (۲)

می توان به برخی از مهم ترین جلوه ها و نمودهای عفت در اخلاق جنسی اسلام که روابط همسران را پایدار می نماید اشاره کرد:

۱. تمکین همسر: تمکین و حصول رضایت همسر و توجه به نیازهای زناشویی تنها قرار دادن زن در تحت اعمال غریزه جنسی نیست؛ زن نیز همچون مرد دارای غریزه جنسی است، هرچند حیای زن باعث می شود نیازهای خود را به طور صریح به زبان نیاورد. (۳) خودآرایی زن و مرد در پاسخ گویی به نیاز جنسی یک دیگر، توصیه اسلام در توجه به نیازهای جنسی است. (۴) رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم زنی را که در پاسخ گویی به نیاز جنسی همسر کوتاهی کرده بود تسویف دهنده ای خواند که مورد لعن ملائکه است. (۵) به زن یا مردی که وظایف زناشویی خود را در برابر همسر خود انجام ندهد «ناشزه» و «ناشز» گفته شده است (۶) و زمانی که این اقدام از سوی هر دو

۱- سوره آل عمران، آیه ۱۴.

۲- علی صفایی حائری، وارثان عاشورا، ص۵۴.

۳- کلینی، اصول الکافی، ج۵، ص۳۳۹.

۴- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۷۵، ص۲۳۷.

۵- ابی نصر الحسن بن الفضل طبرسی، مکارم الاخلاق، ابراهیم میرباقری (قم: انتشارات فراهانی، ۱۳۶۵)، ج۱، ص۴۱۵.

۶- زین الدین بن علی عاملی (شهید ثانی)، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام (قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ق)، ج۸ ص۴۴.

باشد «شقاق» نامیده می شود. (۱)

۲. وفاداری: «وفاداری» به معنای التزام و پایداری به پیمان زناشویی و خیانت نکردن به همبستگی عاطفی و جنسی است.

آیات و روایات متضمن لزوم وفاداری در مطلق پیمان ها و ضرورت پای بندی به همبستگی عاطفی در پیمان زناشویی، مهم ترین ادله

وجوب وفاداری به شمار می رود. بدون تردید وفاداری، بستر شکل گیری اعتماد است. (۲)

از جمله بحران های عصر غیبت، شهوات جنسی است. این شهوات ممکن است زوجین را نسبت به یک دیگر بی انگیزه کرده و میل و

رغبت نسبت به بیگانه را در نزد آنان ایجاد نماید. برای مقابله با چنین شرایطی باید حریم جنسی حفظ شود. لازمه ایجاد وفاداری در بین همسران، زدودن زمینه ها و انگیزه های گرایش به روش های غیرمجاز است. بازداشتن نگاه شهوت آمیز، حفظ حریم میان افراد نامحرم، حجاب، درک صحیح و بدون پیرایه از جایگاه ازدواج موقت و تعدد زوجات به منظور پرهیز از هوس رانی و پارسایی ذهنی در روابط همسری از تدابیر اسلام برای حفظ وفاداری در خانواده منتظر به شمار می آید. ارضای نیاز جنسی بین همسران در هر موقعیت (۳) برای ایجاد آرامش و نشاط در روح و روان زن و شوهر

۱- سوره نساء، آیه ۳۵.

۲- سید ابوالقاسم نقیبی، «نقش وفاداری در اعتمادآفرینی و راهبردهای توسعه ای آن در نهاد خانواده با رویکرد به آیات و روایات»، فصل نامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان، سال سیزدهم، شماره ۵۲، ۱۳۹۰، ص ۹۰.

۳- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۰۰، ص ۲۳۹.

ضروری است. (۱) وفاداری و پرهیز از هر گونه بی احتیاطی و حفظ ورع در محافظت جنسی و سلامت اخلاقی رابطه همسری، عفت عمومی جامعه را تضمین می کند.

۲. ۲. ۲. ۴. سداد

واژه سداد از «سَدَدَ» به معنای بستن است. «سددت الثلمه سداً»

یعنی هر حاجز و مانعی را بین دوشی بستن و شکاف و رخنه را ترمیم

کردن است و از همین رو «سدید» به معنای استوار است؛ گویا هیچ شکاف و رخنه ای در آن نیست. سدید استواری است که مانع از ورود امور

دیگر است. بنابراین در واژه «سداد» دو قید لحاظ می گردد؛ اتقان و استحکام فی نفسه با حاجزیت و مانعیت. مثلاً «قول سدید» یعنی سخن متقن و حق که مانع از تشابه می گردد و عواملی که ممکن است برای آن آسیب زا باشد را می بندد. (۲)

بنابراین «سداد» پر کردن شکاف ها و برداشتن کسری ها و کمبودهاست. وجود مسدد، وجودی است که خود شکاف و کسری ندارد و «اهل سداد» کسانی هستند که شکاف ها و کسری ها را پر می کنند و کمبودها را می آورند و تمامی کارهای انجام نشده و نیازهای برآورده نشده را در نظر داشته و با توجه به اهمیت ها و اولویت ها به آن می پردازند. (۳)

رابطه عنصر سداد با ورع، اجتهاد و عفت آن است که آن جا که کوشش بسیار انجام شده و حاصل کار کم است، باید محاسبه ای مستمر

۱- حر عاملی، وسایل الشیعه، ج۱۴، ص۸۲.

۲- حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات قرآن الکریم، ج۵، ص۸۹ - ۸۷.

۳- علی صفایی حائری، وارثان عاشورا، ص۵۶ - ۵۵.

و جمع بندی مداوم صورت گیرد تا کسرها و ضعف ها پیدا شود. کسانی که به مجموعه نیازها و کارها نگاه می کنند و از دم دست برنمی دارند و می خواهند کاری مؤثر انجام داده باشند و نمی خواهند وقت را پر کرده باشند، اهل سداد هستند. در واقع این مرحله تمامی مراحل ورع و اجتهاد و عفت را می خواهد که اهل سداد باید خود مسدد باشند و کسری هایشان را پر کرده باشند و آن گاه با احاطه و بصیرت بر تمامی طرحی که دارند و کارهایی که مانده، به اقدام بپردازند. (۱) انسانی که بدون ورع اقدام می کند و می کوشد، ضعف ها و کمبودها و منفذهایش زیادتر می شود. اگر ناپاکی بود و عفت وجود نداشت، ضعف ها و کسری ها مضاعف می گردد.

ویژگی سداد در اخلاق همسرداری در شکل «لباس و پوشش» بودن زن و مرد نسبت به یک دیگر ظهور می یابد: «هُنَّ لِبَاسٌ لَّکُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ...». (۲) همسران عیب های یک دیگر را می بندند و می پوشانند و از شیوع و گسترش آن جلوگیری می کنند. انسان مسدد، علاوه بر پوشش کاستی ها و ضعف ها، باید کمبودها را نیز مداوا کند و این امر حاصل نمی گردد جز در سایه ایجاد زمینه برای گفت وگو، دادن فرصت بازگشت و صلح و چشم پوشی و فاصله گرفتن از خوددوستی به سوی غیردوستی.

۳. اخلاق در حوزه خانواده

اشاره

از جمله عوامل تأثیرگذار بر زمینه سازی ظهور ولیّ عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف نقش والدین

۱- علی صفایی حائری، وارثان عاشورا، ص۵۹.

۲- سوره بقره، آیه ۱۸۷.

در خانواده است. کودک، نخستین الگوهای زندگی خویش را از والدین می گیرد. خانواده نهادی بسیار ارزش گذار و انتقال دهنده ارزش ها از نسلی به نسل دیگر است و تنها سازمان اجتماعی است که با اعضای خود با عشق، عقل و مراقبت بسیار برخورد می کند و همین نیروی همبستگی باعث تعالی افراد می شود. (۱) خانواده یک ارگانیسم با روح جمعی است که باورها و اصول اخلاقی متعالی در آن نقشی محوری ایفا می کند. از میان باورهای تأثیرگذار در خانواده که سبب همبستگی و رفتار اخلاقی می شود، باور به ظهور یک منجی و تحقق مدینه فاضله اوست. در اوصاف و صفات یاران امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف آمده است که آنان چنان رفتار برادرانه ای دارند که گویا از یک پدر و مادر زاده شده اند:

إن اصحاب المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف یلقی بعضهم بعضاً کأنّهم بنو أب و أم. (۲)

اخلاق زمینه ساز در قلمرو خانواده، در این نوشتار ناظر بر چهار امر است:

۱. اوصاف و افعال اخلاقی که والدین در فرزندان خود ایجاد و

تقویت می کنند تا ـ ان شاءالله ـ فرزندانشان در شمار اصحاب و یاران

امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف باشند.

۲. اوصاف و افعالی که والدین در فرزندان خود ایجاد و تقویت می کنند تا در مقابل بحران هایی که در عصر غیبت آن ها را تهدید می کند، حفظ شوند تا از این طریق بستری مناسب برای ظهور حضرت تحقق یابد.

۳. اوصاف و افعال اخلاقی که والدین در خود ایجاد و تقویت می کنند تا

۱- Micheal Novak, The Spirit of Democratic Capitalism (NewYork: Simon and Schuster, 1982).

۲- سیدهاشم بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج۲، ص۲۴.

شناخت و عشق به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و آرزوی فرج آن گوهر هستی را در فرزندان خود شکوفا گردانند.

۴. اوصاف و افعال اخلاقی در فرزندان که وظایف اخلاقی خاصی را برای آن ها نسبت به والدین ترسیم می کند که بسترساز ظهور است.

در این پژوهش، برآنیم اخلاق زمینه ساز در خانواده را در سه قلمرو اول بررسی نماییم و از نقش پدر در این امر مهم تحت عنوان «اخلاق مدیریت» و از نقش مادر به عنوان «اخلاق مادری» یاد می کنیم؛ زیرا به نظر می رسد مهم ترین وظیفه مرد در حیطه خانواده، مدیریت است و اساسی ترین وظیفه زن در خانواده، مراقبت و مادری است. در بخش «اخلاق تربیت» نیز برای والدین سهمی یکسان قائل هستیم و وظایف اخلاقی زمینه ساز فرزندان نسبت به والدین را به فرصتی دیگر وامی گذاریم.

۳. ۱. اخلاق مدیریت

اشاره

چنان که گفته شد مراد از خانواده در این نوشتار، خانواده هسته ای است؛ یعنی زن، شوهر و فرزندانی که معمولاً با هم زندگی می کنند و تحت ریاست شوهر (= پدر) هستند. ضابطه تشکیل خانواده، ریاست مرد بر اعضای آن است که نوعی وحدت و هماهنگی در امور خانواده و میان اعضای آن ایجاد می شود و از آنان گروهی منسجم می سازد. (۱) در این تعریف، قید «معمولاً» نشان دهنده این است که خانواده بی سرپرست و فاقد مرد، با آن که شخصی به عنوان رئیس (مرد)، مدیریت آن را بر عهده ندارد، ولی باز خانواده به شمار می آید.

۱- سیدحسین صفایی، اسدالله امامی، حقوق خانواده، ج ۱، ص ۲.

نظام خانواده مانند دیگر نظام های انسانی و اجتماعی دارای سازمان است. در هر سازمان، هر فرد برای خود جایگاهی ویژه دارد که نشانه قدرت و تأثیر او بر دیگران است. در جوامع انسانی، سازمانی که همه افراد در آن در یک رتبه باشند، دیده نمی شود. بسیاری از صاحب نظران خانواده، وجود سلسله مراتب شفاف و صحیح درون خانوادگی را پیش فرض کار این خانواده در نظر می گیرند. نظم و انسجام خانواده به سلسله مراتب آن بستگی دارد. (۱) لزوم مدیریت و ریاست برای خانواده امری فطری و بدیهی است. فارابی از مدیر منزل با عنوان «رب المنزل» یاد می کند و او را در منزل به مدیر منزل و منزل را به بدن انسان تشبیه می نماید. (۲) اسلام نیز بر لزوم سلسله مراتب در خانواده تأکید دارد. از لوازم سلسله مراتب، اقتدار بیشتر برخی اعضاست. اگر این سلسله مراتب رعایت نشود و والدین از اقتدار کافی برخوردار نباشند، خانواده با مشکلات فراوانی روبه رو خواهد شد. از این رو پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید:

خدایا، به تو پناه می برم از فرزندی که خدایم باشد! (۳)

در اسلام افزون بر تأکید بر اقتدار والدین به مرد اقتدار بیشتری داده شده است و ریاست خانواده برعهده مرد است. منظور از مدیریت و ریاست، تصمیم گیری در امور خانواده براساس مراعات مصلحت و راهبری و کنترل

۱- محمدرضا سالاری فر، خانواده در نگرش اسلام و روان شناسی (تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها، ۱۳۸۵)، ص ۹۱.

۲- محمدبن محمد فارابی، فصول منتزعه، حسن ملکشاهی (تهران: نشر سروش، ۱۳۸۳)، ص ۴۲-۴۰.

۳- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۸۶، ص ۱۸۶.

خانواده برای دست یابی به اهداف الهی است. البته احراز ریاست مرد در خانواده مستلزم برخورداری از اوصاف و شرایطی مثل اهلیت، عقل، قدرت و توان مندی و صلاحیت اخلاقی است که فقدان آن ها مرد را از این موقعیت و مسئولیت ـ که امتیاز فردی برای وی به شمار نمی آید ـ بی بهره می سازد؛ زیرا تفویض مسئولیت به نااهلان مصداق ظلم است و ظلم عقلاً و شرعاً قبیح است.

در این نوشتار، باید تأکید کنیم که «اخلاق مدیریت» با «مدیریت اخلاق» متفاوت است. «اخلاق مدیریت» را ویژگی های نفسانی و فضایلی می دانیم که یک مدیر باید به آن ها آراسته باشد و ویژگی های ناپسندی که باید از آن ها پرهیز کند؛ ولی «مدیریت اخلاق» به معنای اداره و کنترل مسائل اخلاقی است. به بیان دیگر، مدیریت اخلاق، شناسایی و اولویت بندی ارزش های اخلاقی برای هدایت رفتارهاست و با ایجاد برنامه ای دقیق، می توان اخلاقیات را در محیط خانواده مدیریت کرد. بنابراین، اگرچه در حیطه اخلاق مدیریت، مرد را مدیر خانواده می دانیم و اخلاق مدیریت را ـ از آن جهت که اداره امور خانواده را در نیل به اهداف معیّن عهده دار است ـ ملکات نفسانی او تعریف می کنیم، اما در قلمرو «مدیریت اخلاق» در نظام خانوادگی قائل به مدیریت مشارکت گرایانه زن و مرد هستیم.

اخلاق زمینه ساز در حیطه «اخلاق مدیریت» در خانواده، به

معنای اوصاف اخلاقی است که مدیر خانواده باید واجد باشد و

رفتار اخلاقی خویش را براساس آن سامان دهد تا بتواند خانواده ای

مهدوی را اداره کند و به هدف اصلی این خانواده _ که همانا تحقق

ظهور است _ برساند. در این راستا، باید بتواند بر بحران هایی که

افراد خانواده را در عصر غیبت تهدید می کند فائق آید. از این رو برای

یک مدیر، فضایلی مانند ایمان، بصیرت، شجاعت، شرح صدر،

حلم، نظم و صداقت پسندیده تر و بایسته تر از دیگران است و همین طور رذایلی چون ترس، تزلزل، اضطراب، یأس، شتاب زدگی _ که برای همه انسان ها در هر شرایط و موقعیتی زشت و ناپسند است _ برای او زشت تر و قبیح تر است. در این نوشتار، بر اوصاف و افعال اخلاقی تأکید می ورزیم که در سایه ورع، اجتهاد، عفت و سداد فراهم می آید و این چهار ویژگی را مبنا و اساس اخلاق زمینه ساز می دانیم و معتقدیم مهم ترین شاخصه های اخلاقی یک مدیر در خانواده مهدوی عدالت، امیدواری، قاطعیت و صبر است. عدالت و صبر ثمره ورع، امیدواری ثمره اجتهاد و قاطعیت میوه سداد است:

۳. ۱. ۱. عدالت

عدالت از واژه «عدل» است و از نظر لغوی به تسویه دو چیز اطلاق می شود. (۱) عدالت لفظی است که مساوات، (۲) میانه روی و اجتناب از افراط و تفریط در هر امری را اقتضا می کند. برخی عدالت را به قرار دادن هر چیز در جایگاه خود معنا می کنند. (۳) برخی نیز آن را رساندن هر صاحب حقی به

۱- طریحی، مجمع البحرین، ج۵، ص۴۲۱.
۲- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص۳۳۶.
۳- طریحی، مجمع البحرین، ج۵، ص۴۲۱.

حق خویش معنا کرده انـد. (۱) عـدالت در اصـطلاح علم اخلاق، اعتـدال در قوای نفسانی در تحت تدبیر عقل است. از این رو عـدالت اخلاـقی، فضـیلتی جـامع سـایر فضایـل است و به تبع آن قوه غضب از افراط و تفریـط رهایی یافته و قوه شـهوت مسـیر اعتدال را می پیماید و در نتیجه آن قوه عقل نیز به حکمت رسـیده و قوای دیگر را رهبری می کند. این نوع عدالت، در اخلاق به معنـای عـام است و به عـدالت فردی از آن یـاد می شـود و در برابر آن عـدالت اجتمـاعی قرار دارد که به معنـای دفع ظلم از دیگران بوده و به عـدالت به معنای خاص اطلاق می شود. در برابر عـدالت فردی نیز ظلم قرار دارد که به معنای تعدی و تجاوز از حد اعتدال است. (۲)

علمای علم اخلاق یکی از رئوس فضایل اخلاقی را عـدالت می دانند و معتقدند دوازده فضـیلت صداقت، الفت، وفا، شـفقت و مهربانی، صله رحم، مکافات، حسن معاشرت، حسن قضا، تودد، تسلیم، توکل و عبادت زیرمجموعه فضیلت عدالت است. (۳)

عـدالت یکی از مفـاهیم مهم و عـام اخلاـقی است که در خـانواده به آن تأکیـد شـده است. در حوزه مـدیریت خانواده مراد از عـدالت هم می توانـد عدالت فردی باشد که در این صورت مدیر خانواده باید جامع بسـیاری از فضایل اخلاقی باشد و هم می تواند مراد عدالت اجتماعی باشد که در حوزه روابط مدیر با اعضای خانواده است. در لسان روایات مهدوی به نظر

۱- خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح: مجتبی مینوی و علیرضا صدری (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۰)، ص۹۹.

۲- ملا احمد نراقی، معراج السعاده (تهران: انتشارات رشیدی، ۱۳۶۲)، ص ۳۷۰.

۳- خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۱۱۰- ۸۹.

می رسد می توان واژه عدالت را بیشتر ناظر به عدالت اجتماعی بدانیم؛ گرچه قابل اطلاق به عدالت فردی نیز هست. سیره امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف سلوک بر مبنای عدالت اجتماعی است:

یَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطاً وَ عَدْلًا کَمَا مُلِئَتْ ظُلْماً وَ جَوْراً. (۱)

سیره یاران او نیز این چنین است:

اللَّهُمَّ وَامْلَأْ بِهِمْ کُلَّ أُفُقٍ مِنَ الْآفَاقِ وَ قُطْرٍ مِنَ الْأَقْطَارِ قِسْطاً وَ عَدْلًا وَ مَرْحَمَهً وَ فَضْلًا. (۲)

همچنین در فضایل اخلاقی امام عجل الله تعالی فرجه الشریف و یارانش صفاتی ذکر می شود که ناظر به عدالت فردی است. بنابراین نه تنها عدالت اجتماعی، بلکه عدالت فردی نیز شاخصه فرد منتظر به شمار می آید. مدیر در خانواده با داشتن فضیلت عدالت باید بتواند در هر موقعیتی با توجه به مقتضیات زمان، نقش خود را ایفا کند و از هر کسی به اندازه استعداد و ظرفیت هایش توقع داشته باشد.

۲.۱.۳. صبر

مقاومت و پایداری در مسیر انتظار موعود جهانی، از مهم ترین شاخصه های خانواده منتظر به شمار می آید. شرط مهم انتظار، استقامت در برابر نقصان ها و کمبودهاست:

طُوبَی لِلصَّابِرِینَ فِی غَیْبَتِهِ. (۳)

۱- شیخ طوسی، الغیبه، ص۵۲.

۲- سیدمرتضی مجتهدی، صحیفه مهدیه، محمدحسین رحیمیان (قم: انتشارات دارالثقلین، ۱۳۸۱)، ص۱۶۹- ۱۶۸.

۳- سلیمان بن ابراهیم قندوزی، ینابیع الموده، ج۳، ص۱۰۱.

در فرهنگ اخلاقی صبر به معنای وادار نمودن و حبس کردن نفس به آن چه عقل و شرع اقتضا می کنند و باز داشتن از آن چه عقل و شرع نهی می کنند، اطلاق می شود. (۱) صبر بر سختی ها و مصیبت ها و عدم اضطراب و پریشانی، سعه صدر است و از ابزارهای مهم و مؤثر در مدیریت به شمار می رود. اگر مدیر خانواده صبور نباشد، نظام خانواده تباه می شود. از آثار سعه صدر در خانواده، رفق و مدارا، تغافل، انتقادپذیری، وقار و متانت است که لازمه ضروری هر مدیریتی است.

۳. ۱. ۳. امید

امید به معنای احساس راحتی قلب در نتیجه انتظار تحقق امری

که محبوب و خوشایند است (۲) با مقوله انتظار ارتباطی تنگاتنگ دارد.

اگر انتظار نه یک حالت، بلکه یک عمل است: «افضل اعمال امتی

انتظار الفرج»، (۳) انسان منتظر همواره امیدوارانه اقدام می کند. بنابراین

امید با «کوشایی» و اجتهاد نیز ارتباط می یابد. یکی از ویژگی های مدیر خانواده، امیدوار بودن به تحقق اهداف خانواده و از جمله تحقق ظهور است که از آثار انتظار به شمار می آید. این شور و اشتیاق و امید از مدیر به افراد خانواده نیز سرایت می کند و سبب پویایی، دوری از افسردگی و خمودی و انزوای در جامعه می شود و خانواده منفعل را به خانواده ای فعال تبدیل می گرداند.

۱- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص۲۷۴.

۲- محمدمهدی نراقی، جامع السعادات، ج۱، ص۲۴۴.

۳- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۲، ص۱۲۸.

۳. ۱. ۴. قاطعیت

ثمره ویژگی سداد در مدیر خانواده، قاطعیت در تصمیم گیری، انضباط و اعتماد به نفس است. مدیر خانواده برای پیشبرد اهداف متعالی در خانواده با برنامه ریزی، سازمان دهی و هماهنگی ــ که از ارکان مدیریت اسلامی است ــ اقدام می کند و به توانایی های خویش ایمان دارد و در رأس هرم مدیریت خانواده در تصمیم گیری راسخ است و اگر احیاناً دچار اشتباه شد با شجاعت و صداقت اشتباه خویش را می پذیرد.

۳. ۲. اخلاق مادری

دیدگاه های فمینیستی در دوران معاصر یکی از جدی ترین بحران های عصر غیبت را رقم زده است. این نگرش، «اخلاق مادرانه» را تقبیح و آن را بیان گر تمایلات درونی زنان برای نوعی مراقبت از دیگران می داند که آنان را به شدت درگیر روابط عاطفی می کند. (۱) خصایص سنتی زنانه مثل مراقبت، دل سوزی، خیرخواهی، پرورش دادن و مهرورزی از ویژگی های منفی قلمداد شده که جامعه مردسالار بر زنان تحمیل کرده است. (۲) خانواده صحنه نابرابری است که زنان در آن به انقیاد کشیده می شوند. (۳) در این دیدگاه، مادری سرشت طبیعی زنان و کارکردی غریزی است. (۴) گروهی از

۱- الیزابت پرنر، «علم اخلاق زنانه نگر»، سوگند نوروزی زاده، مجله ناقد، شماره ۲، ۱۳۸۳، ص۱۰۲.

۲- رزماری تانگ، «اخلاق فمینیستی»، عباس یزدانی، در: فمینیسم و دانش های فمینیستی (قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۲)، ص ۱۷۰.

۳- پاملا آبوت؛ کلر والاس، جامعه شناسی زنان، منیژه نجم عراقی (تهران: نشر نی، ۱۳۸۵)، ص۱۱۴.

۴- Nancy Chodorow, The Reproduction of Mothering (Berekely: University of California Press, ۱۹۷۸), p. ۵۰

فمینیست های تندرو، سرکوب زنان را به موضوع مادری ربط داده و حتی رایج ترین مانع زنان را بیولوژی تولید مثل می دانند. (۱)

زن منتظر در عصر غیبت باید با شناخت و آگاهی کامل به مقابله

با این دیدگاه ها برخیزد. از نظر اسلام، زن به منزله رکن اساسی

خانواده، شالوده خانواده را بنیان می نهد و به دلیل جایگاه عاطفی

که در خانواده دارد، می تواند با فضایل و افعال اخلاقی خود جلوه گاه

رحمت الهی و بهترین انتقال دهنده فرهنگ انتظار باشد. اسلام

مهم ترین نقش زن را مادری و مهم ترین وظیفه اش را مراقبت می داند.

برخی بر این باورند که حتی احساسات و عواطف زن به همسر خود،

پایه در عشق مادری داشته، حالتی ثانوی از مادری زن است و از غریزه

او در انطباق با اوضاع برمی خیزد. (۲) «مادری» رابطه و نقش اجتماعی

در پرورش جسمی و روحی فرزندان و حمایت عاطفی از آنان است. توجه

به فرزندان و مراقبت از آن ها در تفکر اسلامی، نقشی زنانه و نقطه

کمال و تعالی زن دانسته می شود تا جایی که بهشت زیر پای مادران قرار داده شده است.

اخلاق مادری یا مراقبت، رابطه ای است که در آن مادر نه براساس وظیفه یا عدالت، بلکه بر اساس خیرخواهی، محبت و دل سوزی عمل می کند. رفتار او چیزی فراتر از حق و عدالت است. مادری فنی عمیق،

۱- اقدس یزدی، «اخلاق مادری در اسلام و فمینیسم»، در: جستارهایی در اخلاق کاربردی (قم: انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۹)، ص ۳۹۰.

۲- مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام (قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۰)، ص ۱۷۴.

همراه بـا مبانی دقیق و مهارتی است که غفلت از آن موجب تباهی نسل و فساد جامعه می شود. کلمه «امّ» به معنای اصل و پایه هر چیز اسـت. اگر مهـم ترین نقش زن در خـانواده مهـدوی «مـادری» است، مهم ترین ویژگی اخلاـقی زن منتظر در خـانواده، محبت کردن انجام وظیفه مادری از طریق مهرورزی است. در جایی که اقتـدار و مدیریت پدر شـکل می گیرد و رفتارش بیش از هر چیز بر پایه عدالت قرار می گیرد، برخورد محبت آمیز مادر می تواند گره های ناگشوده را بگشاید.

در این نوشتار، گام را فراتر نهاده و ادعا می کنیم «اخلاق خانواده»

ارائه راهکارهـایی برای بروز و ظهور محبت در بین اعضـای خـانواده است. اگر اخلاق خانواده را گسترش دهیم، در مرحله ای بالاتر به اخلاق اجتماعی و در مرتبه دیگر به اخلاق حرفه و تجارت می رسیم و حتی می توان

آن را در سطحی گسترده تر به اخلاق بین المللی بسط دهیم؛ به ویژه

اگر به دهکده جهانی و تبدیل شدن جهان به یک خانواده قائل

باشیم، اخلاق خانواده، اخلاق نوع بشر است. بنابراین ملاک رفتار

اخلاقی همه انسان ها بر اساس «اخلاق محبت» است. مراد از محبت،

نه محبت غریزی، بلکه محبت عقلی است که جلوه و نشانه ای از

محبت باری تعالی است و در سایه محبت او رنگ می یابد؛ محبتی که محب، محبوب را نه صرفاً برای خودش، بلکه او را برای خـدا می خواهـد؛ محبتی که راه رسـیدن به کمال و قرب الهی است؛ محبتی بـدون چشم داشت و ایثارگرانه. از این روست که ولیّ عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف از پدر و مادر بر انسان ها مهربان تر است:

یَکُونُ أَوْلَی النَّاسِ مِنْهُمْ بِأَنْفُسِهِمْ وَ أَشْفَقَ عَلَیْهِمْ مِنْ آبَائِهِمْ وَ أُمَّهَاتِهِم؛ (۱)

او (امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف) نسبت به مردم از خودشان سزاوراتر و از پدر و مادرشان دل سوزتر است.

این مهر و محبت اوست که خطاب به منتظران می فرماید:

وَ لَوْ لَا مَا عِنْدَنَا مِنْ مَحَبَّةِ صَلَاحِکُمْ وَ رَحْمَتِکُمْ وَ الْإِشْفَاقِ عَلَیْکُمْ لَکُنَّا عَنْ مُخَاطَبَتِکُمْ فِی شُغُلٍ...؛ (۲)

و اگر محبت و عشق به اصلاح و نجات شما و مهر و دل سوزی نسبت به شما نبود، هیچ سخنی با شما نداشتم... .

مادر در خانواده مهدوی با متصف شدن به فضایل ورع، اجتهاد، عفت و سداد، محبت به اعضای خانواده را ــ که رنگی از محبت خدا و عشق به امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف است ــ پیشه می سازد؛ محبت برگرفته از این فضایل به یقین تنها محبتی غریزی نیست.

۳. ۳. اخلاق تربیت

اخلاق تربیت در خانواده منتظر، تبیین شیوه ها و ابزارهای آراستن افراد خانواده به فضیلت ها و پیراستن آن ها از رذایل اخلاقی است که موجب تأخیر در ظهور می شود. این روش های تربیتی، گاه به صورت خودتربیتی، گاه دیگرتربیتی، گاه گفتاری و گاه عملی، گاه سلبی و بازدارنده، گاه ایجابی و اصلاحی و گاهی برای همه مراحل سنی و گاه سن خاص است.

۱- محمدبن علی بن بابویه صدوق، الخصال، ج۲، ص۵۲۷.

۲- طبرسی، الاحتجاج، ج۲، ص۴۶۷.

برای آن که تربیت مهدوی تحمیلی نشود باید مبادی رفتار را در فرزند ایجاد کرد. به دیگر سخن، ابتدا باید تصوری صحیح از مفهوم انتظار و امام باوری در فرزند ایجاد شود؛ زیرا شاخصه ارزش گذاری در انسان معرفت اوست. پس از چنین شناختی، وی باید فایده عمل به فضایل و دوری از رذایل را تصدیق کند تا در نهایت شوق مؤکد به انجام فعل در او ایجاد شود. اگر در تربیت این سه مرحله (تصور، تصدیق به فایده و شوق مؤکد) رعایت نگردد، نه تنها نمی توانیم فرهنگ مهدوی را در خانواده راسخ کنیم، بلکه شاید حتی بی تفاوتی یا تنفر را دامن زده باشیم. امام صادق علیه السلام به صحابی خویش می فرماید:

یَا عُمَرُ! لَا تَحْمِلُوا عَلَی شِیعَتِنَا وَ ارْفُقُوا بِهِمْ فَإِنَّ النَّاسَ لَا یَحْتَمِلُونَ مَا تَحْمِلُونَ. (۱)

بنابراین والدین در امر تربیت به جای توجه به ظرفیت های خود،

باید ظرفیت فرزندان را در نظر گرفته و فعالیت های تربیتی را بر آن اساس سامان دهند.

برای بر حذر بودن از تربیت تحمیلی باید فرایند تربیت، مستمر و تدریجی باشد و از شتاب زدگی بپرهیزیم. گاه ممکن است دانه ای بکاریم و مدت ها بعد، از میوه آن بهره مند شویم. شاید شرایط دوران بلوغ و نوجوانی و جوانی اجازه ندهد تربیت اخلاقی بالفعل بروز کند؛ باید به دعا بنشینیم و منتظر ثمرهٔ آن در آینده باشیم. رسیدن به معرفت صحیح و تبدیل شدن فضایل اخلاقی به صفات انسانی راسخ نیازمند زمینه سازی و فراهم کردن

۱- کلینی، اصول الکافی، ج۸، ص۳۳۴.

بستر مناسب است. مادامی که نیازهای زیستی در حد متعادل ارضا نگردد، فرد نمی تواند به طرف تعالی اخلاقی سوق یابد. علمای اخلاق، اعتدال و ارضای قوا را امری ضروری برای پیشرفت اخلاقی دانسته اند. از این رو اگر به نظام معیشتی، ازدواج، تأمین صحیح نیازهای جسمانی و تخلیه نیروهای جوانی فرزندانمان توجه نداشته باشیم، سخن گفتن از فرزندان مهدی باور و مهدی یاور در حد شعار تنزل خواهد کرد. در امر تربیت از این امر مهم نیز نمی توان غافل شد که جریان تربیت گام به گام نباید منجر به از دست دادن فرصت ها شود. راسخ شدن صفات و فضایل نفسانی نیازمند تمرین و ممارست است و در این راستا، می توان به راهکارهایی اشاره کرد:

از بسترهای مناسب برای تقویت اخلاق، الگوسازی است؛ زیرا مهم ترین نوع یادگیری، از طریق مشاهده یا تقلید است. (۱) از این رو باید با در نظر گرفتن حفظ حق آزادی انسان ها با ارائه معیارها و معرفی الگوهای مطلوب زمینه گزینش آزادانه را برای فرزندان فراهم کنیم. معرفی یاران حضرت عجل الله تعالی فرجه الشریف از طریق فیلم و داستان، برپایی مجالس به نام حضرت ولیّ عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، بزرگداشت اعیاد شعبانیه و روزهایی ــ همچون روز جمعه ــ که منتسب به ایشان است، مداومت در توسل به آن حضرت و... می تواند محیط تربیتی مساعدی را برای پرورش اوصاف اخلاقی فرد منتظر

در فرزندان ایجاد کند. والدین با زنده نگاه داشتن یاد و ذکر امام عجل الله تعالی فرجه الشریف دوستی

۱- علی اکبر سیف، روان شناسی پرورشی «روان شناسی یادگیری و آموزش» (تهران: نشر گاه، ۱۳۶۸)، ص۳۱۴.

و عشق خود را به آن وجود مبارک به فرزندان می آموزند؛ زیرا: «مَنْ أَحَبَّ شَیْئاً لَهِجَ بِذِکْرِهِ». (۱) حفظ فرزندان در گرو خوبی ها و شایستگی ها و اعمال والدین است.

از دیگر بسترهای مناسب برای تقویت اخلاق «خودآگاهی» است. برخی روان شناسان احساس حقارت یا کهتری را تقریباً منشأ تمام رفتارهای غیرعادی انسان می دانند. (۲) توجه دادن انسان به شرافت و کرامت ذاتی خویش و این که او گوهری ارزشمند و بی مانند است، وی را به سوی ارزش های متعالی اخلاقی سوق می دهد. یکی از بهترین روش های تربیت اخلاقی، انجام دادن اموری است که به باور ارزشمند بودن فرزند بینجامد؛ چرا که: «مَنْ هَانَتْ عَلَیْهِ نَفْسُهُ، فَلَا تَأْمَنْ شَرَّهُ». (۳)

در این نوشتار، برآن شدیم چهار عنصر اخلاقی ورع، اجتهاد، عفت و سداد را در قلمروهای متفاوت اخلاق در خانواده بررسی کنیم. از جمله مهم ترین ثمره های این نوشتار برای نگارنده، آگاهی از مهجور بودن اخلاق مهدوی در حیطه پژوهش بود. در دهه های اخیر، اندیشمندان غربی به مباحث اخلاقی ــ به ویژه فلسفه اخلاق و مکاتب اخلاقی ــ توجهی جدی داشته اند. در پی این جریان فکری، در کشور ما نیز این موضوعات اهمیت یافته و به خصوص عرصه های گوناگون اخلاق کاربردی، توجه محققان را به خود جلب کرده است. پژوهش گران اسلامی با کندوکاو در متون علمای اخلاق، کوشیده اند ساختار نظام مندی برای اخلاق اسلامی بیابند.

۱- محمد تمیمی آمدی، غررالحکم و دررالکلم، ج۱، ص۲۳۱.

۲- آلفرد آدلر، روان شناسی فردی، حسن زمانی شرفشاهی (بی جا: نشر تصویر، ۱۳۷۰)، ص۵۹.

۳- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵۷، ص۳۶۵.

فضایل، رذایل، بایدها و نبایدهای اخلاقی به صورت پراکنده و در شکل اخلاق نقلی در منابع و کتب اخلاق اسلامی وجود دارد؛ اما استخراج و سامان دادن آن ها در قالب های منسجم و جدید به در انداختن طرحی نو نیازمند است. در این میان، مهدی پژوهان نیز روی کردی اخلاقی به مباحث مهدویت را در برنامه داشته اند.

برای غنی ساختن تحقیقات درباره تأثیر دکترین مهدویت بر خانواده، نیازمندیم اهل فن _ از حوزه و دانشگاه _ روایات را از سخنان معصومان علیهم السلام استخراج کرده و تنظیم نمایند و اندیشمندان آن ها را تحلیل و تفسیر

کنند تا با دقت و غور در کلمات گهربار امامان علیهم السلام و یافتن ارتباط میان آن ها و هم افق شدن با زمان آنان، مراد معصوم علیه السلام نمایان شود. در عرصه اخلاق مهدوی کار ناشده بسیار است و تحقیق با دشواری های خاص خود روبه رو است. تفکیک بین اخلاق اسلامی و اخلاق زمینه ساز _ که رابطه ای عام و خاص دارند _ کاری بس دشوار است و در این مسیر هنوز در ابتدای راه هستیم.

فصل هشتم: نگاهی فلسفی بر رسانه و نقش آن در انتقال فرهنگ مهدوی

اشاره

ارتباط، سنگ بنای ساختار جامعه و آغاز فرهنگ انسانی است. هیچ فرهنگ و تمدنی بدون ارتباطات نمی تواند پویا و زنده باشد. فرهنگ از ارتباطات و ارتباطات از فرهنگ جدا نیست و هریک نه تنها زمینه ساز دیگری، بلکه مکمل یک دیگرند. فرهنگ و ارتباطات از یک دیگر تفکیک ناپذیرند. (۱) از آن جا که دین برای فرهنگ و تمدن جوامع، عنصری ضروری است، بنابراین دین نیز بدون ارتباط محقق نخواهد شد.

نقش ارتباط، در اندیشه برخی فیلسوفان آن چنان ویژه است که انسان را محصول روابط و مناسباتی می دانند که او را دربر گرفته و بر او حاکم هستند. انسان قطع نظر از عالم ناممکن و در حقیقت او هستیِ در عالم است. موجود انسانی در میان کنش مداوم با موجودات دیگر زندگی می کند. به بیان دیگر انسان، هستیِ با دیگران است. بدون عالم، انسانی

۱- M. Prosser, "Intercultural Communication Theory and Research Overview of Major Constructs", in: B. O. Ruben (ed), Communication Yearbook ۲: An Annual Review (London: International Communication Association, ۱۹۷۸), P. ۳۳۶

تحقق نمی یابد و حتی وجود اشخاص دیگر در مفهوم انسان به اندازه مفهوم عالم، اساسی است. انسان آن گونه خصلت اجتماعی دارد که بدون دیگران نمی تواند وجود داشته باشد:

انسان، برای این که از نیستی فرد رهایی یابد و «خود» شود،

نیازمند دیگری است آدمی فقط در حال ارتباط با دیگری به خود اعتماد می تواند کرد. (۱)

کی یرکگور معتقد است که زندگی همه انسان ها را می توان به صورت یک گفتار بزرگ در نظر گرفت که در آن افراد مختلف، اجزای مختلف گفتار را نمایان می سازند. بسیاری از آدم ها صرفاً نقش یک صفت، حرف ندا، حرف ربط و قید را دارند. تعداد کمی اسم و فعل هستند؛ بسیاری هم نقش فعل های ربطی را بازی می کنند. آدم ها در ارتباط با یک دیگر، مانند فعل های بی قاعده در زبان های مختلفند؛ تقریباً همه فعل ها بی قاعده اند. (۲)

اگر ارتباط را انتقال معانی و اطلاعات از فردی به فرد دیگر بدانیم، ارتباط با تلاش انسان برای فراگیری، درک و سپس تبیین و توضیح آن چه فرا گرفته و فهمیده شده است، آغاز می شود. انسان به عنوان موجودی اجتماعی که زندگی و هستی اش در جمع شکل می گیرد، برای آن که به درک و دریافت محیط اجتماعی خود نایل شود و شناختی از آن به دست آورد و این دریافت ها و برداشت ها را به دیگری منتقل سازد، نیازمند گونه ای وسیله

۱- کارل یاسپرس، افلاطون، محمد لطفی (تهران: خوارزمی، ۱۳۵۷)، ص۳۷.
۲- آندرو هرمان، «کی یرک گو، و گفت گو: ارتباطات قابلیت محور»، محمد کیوانفر، در: جستارهایی در رسانه (فناوری و رسانه)، مؤلفان: جمعی از نویسندگان (قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸)، ج۱، ص۳۷۷.

ارتباطی است.

امروزه رسانه ها، ابزارهای اساسی برای برقراری ارتباط هستند. رسانه ها نه تنها کانال و مسیر ارتباط شمرده می شوند، بلکه اکنون فراتر از گذشته، گویا به اصل پیام تبدیل شده اند. (۱) رسانه های جدید و تحولات بزرگ

قرن اخیر در ارتباطات، در شناخت و فهم انسان معاصر از جهان نیز

مؤثر بوده است. این شرایط جدید ارتباطی، از فلسفه های مهم مدرنیته بسیار متأثر است. فهم جدید از انسان و جهان در دوران مدرنیته، عاملی بسیار مهم در شکل گیری فضای جدید ارتباطی است و همین امر باعث شده است نوع نگرش به دین و آموزه های دینی نیز در اثر تماس

با جریان های جدید ارتباطی تغییر ماهیت دهند و حتی ساختار واقعیت

در ذهن از رسانه ها متأثر گردد. به خصوص این که به نظر می رسد دین

در جوهره خود یک مقوله ارتباطی از جنس پیام است و در طرف مقابل، عرصه ارتباطات نیز در حقیقت خود منفک از مقوله های دینی نبوده اند. بنابراین نه رسانه ها قادر به عدم انعکاس مفاهیم و مطالب دینی هستند و نه دین می تواند در مقابل طرح اصول خود از طریق رسانه ها مقاومت کند. در این بخش، ابتدا با پرداختن به مبانی نظری و مفهوم شناسی، حیطه پژوهش را معین می نمائیم و سپس با توجه به نظریه های متفاوت در باب تأثیر رسانه بر پیام و مخاطب نقش رسانه ها را در انتقال فرهنگ مهدوی مورد بررسی قرار می دهیم.

۱- مارشال مک لوهان، درک رسانه ها، سعید آذری (تهران: تحقیقات و مطالعات و سنجش برنامه ای، ۱۳۷۷)، ص۵.

۱. مفهوم شناسی و مبانی نظری

۱. ۱. ارتباط

۱. ۱. ارتباط (۱)

مفهوم «ارتباط»، به نظر مفهومی بدیهی است؛ اما تعاریف گوناگون

آن، بیان کننده پیچیدگی آن است. برای این واژه بیش از ۱۲۶ تعریف

ذکر کرده اند. (۲)

هیچ یک از این تعاریف، جامع و مانع نیستند و گاه مبتلی به دور در تعاریفند. برخی برای حل این مشکل، به دسته بندی تعاریف روی آورده اند؛ برای مثال، تعاریف براساس سطوح تأثیرگذاری یا براساس عناصر و اجزای ارتباط، دسته بندی شده اند؛ ولی تنوع فراوان این گونه دسته بندی ها کار را دشوارتر کرده است. گروهی نیز فقدان تعریف جامع و مانع را امر چندان جدی نمی دانند و معتقدند که بیش از آن که به تعریف اصالت داده شود، باید به حقیقت و جوهره پدیده ارتباط توجه کرد. (۳) برای نمونه، می توان به چند تعریف مشهور از اصطلاح ارتباط در علم ارتباطات اشاره نمود:

۱. ارتباط فرآیندی است که طی آن، یک فکر روی دیگری

تأثیر می گذارد؛ (۴)

۲. ارتباط عبارت است از فن انتقال اطلاعات، افکار و رفتارهای انسانی از یک شخص به شخص دیگر؛

۱- Communication

۲- M. Buhler, Introduction a La Communication (Paris: Tema, ۱۹۷۴), P. ۱۰

۳- بهروز اثباتی، مبانی ارتباطات (تهران: نشر ساقی، ۱۳۸۹)، ص۸.

۴- ا. راجرز، تاریخ تحلیلی علم ارتباطات «رویکردی شرح حال انگارانه»، غلام رضا آذری (تهران: نشر دانژه، ۱۳۸۷)، ص۷۰۴.

۳. ارتبـاط مکانیسـمی است که در خلال آن، روابط انسـان ها برقرار می شود، بسط می یابد، تمامی نهادهای ذهن، به همراه وسایل انتقال آنان در فضا و حراست از آنان در زمان در محدوده ارتباط جای می گیرند؛ (۱)

۴. ارتباط انتقال معانی یا پیام از طریق نمادهایی چند است؛ (۲)

۵. ارتبـاط فرآینـدی است که مـا توسـط آن منظور دیگران را می فهمیم و درک می کنیم و در مقابـل، دیگران نیز منظور ما را می فهمند و درک می کنند. ارتباط حالتی دینامیکی است که به طور دائم در حال تغییر و انتقال در برابر موقعیت های مختلف است؛

۶. ارتباطات فراگرد مرتبط کردن اجزای گسسته جهان با یک دیگرند؛ (۳)

۷. (تعریف منتخب): ارتباط عبارت است از فراگرد انتقال پیام از سوی فرستنده برای گیرنده، مشروط بر آن که در گیرنده پیام مشابه معنا، با معنای مورد نظر فرستنده پیام ایجاد گردد. (۴)

با توجه به این تعریف، ارتباط دیگر به معنای رساندن، انتقال دادن، آگاه ساختن یا ارائه اطلاعات نیست، بلکه پروسه ای است که فرستـنده را موظف می سـازد تا برای ایجاد درست معنای مورد نظر خود در ذهن مخاطب، همه عوامل را نیز در نظر داشـته باشد. بنابراین، ارتباط مسئله ساده ای نیست که بتوان بی دغدغه و تحقیق از کنار آن گذشت.

۱- باقر ساروخانی، جامعه شناسی ارتباطات اجتماعی (تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۷)، ص ۲۱ - ۱۹.

۲- باقر ساروخانی، جامعه شناسی ارتباطات اجتماعی (تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۷)، ص ۲۱ - ۱۹.

۳- E. E. X, Dance, The Concept of Communication, In: Journal of Communication, June ۱۹۷۰, Vol ۲۰, P. ۱۰

۴- مهدی محسنیان راد، ارتباط شناسی (تهران: سروش، ۱۳۸۵)، ص ۵۷.

۱. ۲. رسانه

۱. ۲. رسانه (۱)

واژه «media» در زبان لاتین جمع «medium» و معنای لغوی آن، وسیله، واسطه، و یا واسطه انتقال است. در زبان فارسی واژه «رسانه» را به عنوان معادل اصطلاحی آن به کار می بریم. این واژه معمولاً ـ وسیله بیان، قالب بیان، واسطه بیانی یا ابزار بیانی ترجمه شده است و در جوامع پیشرفته به رسانه های گروهی جامعه اشاره دارد که کار آن ها، رمزگذاری و انتقال پیام ها به یک جمعیت وسیع است. با این تعریف، رادیو، تلویزیون و روزنامه ها از مصادیق روشن رسانه اند. (۲)

پستمن بیان می کند که اصطلاح رسانه، بیش تر با کاربردهای رسانه ارتباط دارد، نه فنّاوری های آن. به عبارت دیگر، اصطلاح رسانه بیش تر به شیوه هایی اشاره دارد که افراد مخاطب منابع ارتباطی با واسطه به کار می برند؛ نه به انواع فرستنده ها و تمهیدات دریافتی به کار برده شده. برای نمونه، غالباً تلویزیون رسانه نامیده می شود. بسیاری از مخاطبان، تلویزیون را منبعی اساسی برای تأمین اطلاعات خود از دنیا می دانند و محتوای تلویزیون را موضوعی برای گفت وگوهای اجتماعی با دوستان و خویشاوندان برمی گزینند. آنان در رویدادهای تلویزیونی رفت وآمد کرده، تماشای تلویزیون در زندگی اجتماعی آن ها دخالت دارد. بنابراین، همه از یک رسانه معین به یک روش خاص استفاده نمی کنند. (۳)

۱- Media

۲- جمعی از نویسندگان، اخلاق کاربردی (قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶)، ص ۳۷۴.

۳- ادوارد لی لاموره، «نظریه تأثیرات رسانه»، راضیه میرخندان، در: برگزیده دانش نامه دین، ارتباطات و رسانه، ویراسته: دانیل استوت، به کوشش: سید حمیدرضا قادری (قم: دفتر عقل، ۱۳۸۸)، ص ۳۱۱.

۱. ۳. اقسام رسانه

رسانه در یک تقسیم بندی، پنج نوع هستند:

۱. رسانه های نوشتاری: روزنامه، مطبوعات (کتاب و نشریه و...)، اعلامیه، پلاکارد و...؛

۲. رسانه های شنیداری: نوار کاست، رادیو و...؛

۳. رسانه های دیداری: هنرها، نقاشی، کنده کاری، خطاطی، کاریکاتور و...؛

۴. رسانه های شنیداری _ دیداری: تئاتر، تلویزیون، سینما، کامپیوتر و...؛

۵. رسانه های شخصی: برخورد و گفت وگو (دیالوگ)، سخن رانی، موعظه و... .

جان فیسک، (۱) رسانه ها را به سه گروه عمده تقسیم می کند: نمایشی، (۲) تصویری، (۳) مکانیکی. (۴) رسانه های نمایشی شامل صدا، چهره و بدن فردی است که از زبان گفتاری و حرکات استفاده می کند و در آن رسانه، برقرارکننده ارتباط است؛ رسانه های تصویری شامل همه موارد نوشتاری و چاپی (کتاب و مطبوعات)، عکس و... هستند که همگی وجودی مستقل از ارتباط گر دارند؛ رسانه های مکانیکی شامل تلفن، رادیو، تلویزیون، فیلم و اشکال مختلف رسانه های دیجیتال است. (۵)

۱- John Fisk

۲- Presentational

۳- Representational

۴- Mechanical

۵- مایکل راش، جامعه و سیاست، مقدمه ای بر جامعه شناسی سیاسی، منوچهر صبوری (تهران: سمت، ۱۳۷۷)، ص۱۷۴.

در این مقاله، بر تلویزیون به عنوان رسانه صوتی _ تصویری تکیه می شود؛ زیرا سرعت، مداومت و وسعت حوزه بسیار زیادی دارد و با هزینه پایین در دست رس همگان است. برای بسیاری از مردم مدت زمانی که با تلویزیون می گذرانند، بسیار بیش تر از مدتی است که در تمام عمر با همه هنرها و نمونه های ارتباطی دیگر سروکار دارند. اکثر مردم هنگام پخش برنامه تلویزیونی، خوب باشد یا بد، جلو تلویزیون می نشینند و حتی زمانی که برنامه بیش از اندازه بد باشد، از آن شکایت می کنند؛ ولی از تماشای آن چشم نمی پوشند. (۱)

در دوران پست مدرن و تحت تأثیر اندیشه «عدم قطعیت» هایزنبرگ که جهان را تنها مجموعه ای از فاعل های دانا می داند که بر مفعول های منفعل اثر می گذارند، تلویزیون را مابه ازایی برای حقیقت، مفسر و تجسم گر دنیا و اصلاً تلویزیون را عین دنیا می دانند. گویا جهان به صحنه نمایش بدل شده و یک رویداد موثق نیست؛ یا به عبارتی، واقعی نیست، مگر این که آن را بر صفحه تلویزیون مشاهده کنیم. (۲)

صاحب نظران رسانه، تلویزیون را از سه منظر مطالعه می کنند: صنعت (تولید)، مجموعه ای از متون دیداری _ شنیداری، تجربه اجتماعی _ فرهنگی (مخاطبان). (۳)

۱- سروان ژان لویی شرایبر، نیروی پیام، سروش حبیبی (تهران: سروش، ۱۳۷۱)، ص۳۱۰.

۲- داوود رجبی نیا، تکنولوژی و چالش های فرارو (قم: مرکز پژوهش های صداوسیما، ۱۳۸۹)، ص۶۶ - ۶۵.

۳- پیتر دالگران، تلویزیون و گستره عمومی، مهدی شفقی (تهران: سروش، ۱۳۸۰)، ص۴۶.

در منظر نخست، به سازمان رسانه ای به عنوان جایگاه معینی توجه می گردد که در آن فرآورده های رسانه ای تولید می شود. آن چه بر صفحه تلویزیون ظاهر می شود، نه تنها محصول زنجیره ای از تصمیم گیری ها و مراحل عملی تولید است، بلکه شرایط مکان حاکم بر نهاد رسانه نیز هست. (۱) در منظر دوم، به متن تلویزیونی و آثاری که آن ها تولید و پخش می کنند، توجه می گردد و برنامه ها، مطالعه و تحلیل می شود. و در منظر سوم، به این امر پرداخته می شود که مخاطبان برنامه های تلویزیونی چه معنایی را از محتوای تلویزیون دریافته اند و برنامه ها چه آثاری بر مخاطبان گذارده است. مخاطبان با برنامه ها ارتباط برقرار می کنند و آن را در معرض تفسیرهای متفاوتی قرار می دهند. (۲)

۱. ۴. رسانه و فرهنگ مهدوی

واژه فرهنگ، از جمله واژه ها و مفاهیم علوم اجتماعی و انسانی است که با وجود کاربرد بسیار، اتفاق نظر چندانی بر سر تعریف آن وجود ندارد. تاکنون بیش از دویست و هفتاد تعریف از فرهنگ عرضه شده است. به نظر می رسد هرکدام از صاحب نظران با توجه به قلمرو، دامنه و میزان حضور فرهنگ در عرصه های اجتماعی، مادی و معنوی انسان، تعریف و برداشتی خاص از یک واژه عرضه کرده اند.

کلاید کلوکون (۳) در پژوهشی مجموعه تعاریف فرهنگ را در دوازده طبقه دسته بندی کرده است؛ فرهنگ به مثابهٔ کل روش زندگی، میراث

۱- پیتر دالگران، تلویزیون و گستره عمومی، مهدی شفقی (تهران: سروش، ۱۳۸۰)، ص۴۸.

۲- پیتر دالگران، تلویزیون و گستره عمومی، مهدی شفقی (تهران: سروش، ۱۳۸۰)، ص ۷۰.

۳- Clyde Kluckohn

اجتماعی، روش تفکر، احساس و اعتقاد مردم، ذهنیت رفتار، چگونگی رفتار، مخزن آموخته ها، معیار تکرار امور، رفتار اکتسابی، مکانیسم قواعد هنجاری رفتار، تکنیک تطبیق با محیط و رسوم تاریخ. (۱)

تعریف کلاسیک و مشهور از فرهنگ، عبارت است از: مجموعه پیچیده ای شامل معارف، اعتقادات، هنر، اخلاق، حقوق، رسوم و

تمامی توانایی ها و عاداتی که به وسیله انسان به عنوان عضوی از جامعه به دست می آید. (۲)

با توجه به تعریف عام از فرهنگ می توان فرهنگ مهدوی را مجموعه باورها، ارزش ها، تمایلات و هنجارها و نمادهایی دانست که در ارتباط با ظهور منجی موعود از نسل پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و یازدهمین فرزند امام علی علیه السلام شکل گرفته و ریشه های اعتقادی آن از آیات قرآن و روایات معصومین استخراج می شود. به بیان دیگر، فرهنگ مهدوی عبارت است از میزان تأثیر، روش، منش، کنش، نگرش و بینش حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و اندیشه های نشأت گرفته از انتظار و موعودگرایی در فرهنگ انسانی دانست.

از آن جا که فرهنگ مقوله ای نیست که در زمان کوتاه شکل بگیرد؛ فرهنگ مهدوی نیز فرآیندی است که به یک دوره زمانی طولانی نیاز دارد تا شکل و هیأت خاص خود را پیدا کند و به تدریج جزئی از باورهای بنیانی اقشار یا ملتی محسوب گردد.

۱- محمدجواد ابوالقاسمی، به سوی توسعه فرهنگ دینی در جامعه ایران (تهران: عرش پژوه، ۱۳۸۴)، ص۱۸.

۲- Edward Taylor, Primitive Culture, Researches into the Development of my theology, Religion, Language, Art and Custom (London: Jhon Murray Ltd, ۱۸۷۱), Vol. ۱. P. ۱

در ارتبـاط بـا فرهنـگ و رسـانه می توان گفت که ارتباطات محصول فرهنگ و فرهنگ مشـخص کننـدهٔ رمز، ساختار و معنای ارتبـاطی است که صورت می گیرد. رسـانه و فرهنگ محکوم به هم زیستی هسـتند و به عنوان دو بال یک جامعه محسوب می شونـد که به یک دیگر نیازمندنـد. هیـچ فرهنگی بـدون ارتباطات قادر به بقا نیست. (۱) رسـانه هـا، صور فرهنگی را اشاعه می دهند و در تحکیم فرهنگ سـنتی نقش دارند و ذهن ها را برای پذیرش سـبک ها و رفتارهای جدید فرهنگی آشـنا و آماده می کنند. (۲) با این بیان فرهنگ مهـدوی، از یک سوی معین کننده ساختار معنایی و رمزگشای برنامه های رسانه است و از سوی دیگر توسعه و گسترش این فرهنگ در عصر جدید در گرو فعالیت های رسانه ای است.

۲. نظریه های در باب تأثیر رسانه بر پیام دینی و ارزیابی آن ها

اشاره

در مورد میزان، ابعـاد و چگونگی اثرگـذاری رسـانه ها بر پیام، دیـدگاه های گوناگونی وجود دارد. برخی، رسانه ها را بـدون جهت و تنهـا وسـیله ارتبـاطی می پندارنـد و برخی بـا نگاهی متفاوت، رسانه ها را جهت دار و ایـدئولوژیک می داننـد. در این میان، عـده ای نیز که چنان بر قـدرت اثرگذاری رسانه ها تأکید می ورزند که می توانند «مجاز» را به جای واقعیت جلوه دهند؛ به گونه ای که همگان آن را واقعیت کامل بپندارند. این دیدگاه های

۱- ن. ادبورن، بعد فرهنگی ارتباطات برای توسعه، مهرسیما فلسفی (تهران: سروش، ۱۳۷۹)، ص۱۲۰.

۲- محمدمهـدی کوشـا، دانسـتنی هـای فرهنگ، رسانه (تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دفتر برنامه ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۷)، ص۳۴.

متفاوت، هیچ یک توان تأثیرگذاری رسانه را نفی نمی کنند. در این جا به دو نظریه اساسی در این باره می پردازیم:

۲. ۱. روی کرد محتوامحور (معنامحور)

اشاره

در این دیدگاه، برای رسانه ها جنبه ابزاری قائل هستند. تکنولوژی به طور ذاتی نه خوب است و نه بد، بلکه همه چیز به نحوه استفاده ما از تکنولوژی بستگی دارد. فنّاوری ابزاری است که کاربرد خیر و شر آن، به انتخاب انسان بستگی دارد. (۱) تکنولوژی ابزاری خنثی و غیرارزشی است که می تواند برای مقاصد خیرخواهانه یا اهداف شرورانه به کار رود. اسلحه به خودی خود مردم را نمی کشد، بلکه این مردم هستند که همدیگر را می کشند.

در این دیدگاه، به فنّاوری بیش تر از بُعد سخت افزاری، تجهیزات و مصنوعات مکانیکی آن توجه می شود (۲) که می تواند ابزاری برای انتقال پیام ــ دینی یا غیردینی ــ باشد.

۲. ۱. ۱. بررسی روی کرد محتوامحور

این نظریه، منتقدان زیادی دارد. این فرض که فرآیندهای تکنولوژیک بی طرف و خنثی هستند، هزینه ای گزاف دربردارد. طبق این نظر، دانشمندان و مهندسان از هرگونه مسئولیتی مبرّا هستند و ما رسانه های جمعی را مثل مهندسی و پزشکی، می توانیم از اروپا و امریکا به ارمغان آوریم. نتیجه این امر، مسابقه در تقلید کورکورانه از رسانه های خارجی

۱- ر. برنشتاین، «تکنولوژی و منش اخلاق»، یوسف اباذری، مجله ارغنون، شماره ۱، سال ۱۳۷۳، ص۳۷.

۲- کلیفورد کریستیانز، «چشم اندازهای دینی فناوری ارتباطات»، مهدی روزدار، مجله رواق هنر و اندیشه، شماره های ۴۰-۳۹، سال ۱۳۸۸، ص۱۷۴.

خواهد بود.

نکته مهم آن است که فنّاوری در فضایی عاری از پیش فرض اتفاق نمی افتـد، بلکه در بستری پوشـیده از تجارب انسانی رشـد می کند و براساس اهداف انسان هدایت می شود. نگاه صـرفاً ابزاری و فنی به تکنولوژی، ناشـی از نوعی سفسطه منطقی است. این روی کرد جزء را جایگزین کل می نماید. در حالی که جنبه فنی، یعنی ابزار، به معنای کل فنّاوری نیست. (۱)

هم چنـان که ارسـطو تصور می کرد، فنّـاوری با ابزارها، مصـنوعات و محصولات برابر نیست، انسان ها نسـبت به تکنولوژی در موضـعی بیرونی قرار ندارنـد، بلکه فنّـاوری بـا هستی انسـان گره خورده است. زیرسـاخت هـای فعـالیت هـای تکنولوژیـک، از تمدنی سرچشمه می گیرند دارند که سرشار از ارزش های اساسی است.

۲. ۲. روی کرد فنّاورمحور

اشاره

انـدیش ورانی چون هایـدگر، مک لوهان و پسـتمن، به این دیدگاه قائل هسـتند و از نقادان حضور دین در رسانه محسوب می شوند. هایدگر روی کردی هستی شـناسانه به فنّاوری دارد. وی جهان بینی مبتنی بر ابزارنگاری را به نقد می کشد و می گوید: فنّاوری یـک اسم نیست، بلکه یـک فعـل است؛ فرآینـدی فرهنگی است که در آن هستی انسـان بنـا می شود. فنّاوری و انسان همانند معجونی درهم آمیخته و ترکیب شده اند. تکنولوژی تنها به معنای کاربرد علم نیست؛ بلکه شیوه ساخت اجتماعی

۱- کلیفورد کریستیـانز، «چشم انـدازهای دینی فناوری ارتباطات»، مهـدی روزدار، مجله رواق هنر و انـدیشه، شـماره های ۴۰- ۳۹، سال ۱۳۸۸، ص ۱۷۵.

نیز هست. (۱)

به گفته هایدگر، وقتی از فنّاوری به مثابه امر خنثی سخن می گوییم، به بدترین شکل درباره آن داوری کرده و با آن مواجه شده ایم و از ماهیت و ذات آن غافل مانده ایم. خطر ذاتی تکنولوژی را نباید فراموش کرد. تهدید اصلی فنّاوری آن است که گوهر آدمی را هدف قرار داده است. انقلاب تکنولوژیک، ما را به پذیرش و عمل براساس تفکر حساب گرانه، به منزله تنها نوع تفکر مجبور کرده و در نتیجه، انسانیت اصیل و اصالت انسانی ما زایل شده است. (۲)

مک لوهان معتقد است که وسایل ارتباطی از دو بخش تشکیل یافته اند: خود وسیله و تأثیرات آن، پیام و تأثیر آن. اکثر پژوهش گران و نظریه پردازان فقط به تأثیر پیام توجه کرده اند و برای تأثیر وسیله هیچ ارزشی قائل نیستند. مک لوهان تأثیر وسیله ارتباطی را بیش تر از پیام دانسته، شعار معروفش «رسانه خود، پیام است» می باشد. این رسانه است که ما را تغییر می دهد و بر ما حکومت می کند. (۳) رسانه بدون در نظر گرفتن پیام آن، بر جامعه و بر افکار یکایک مردم اثر خواهد داشت. وی می گوید:

آن چه فراموش شده و شاید هنوز هم اقبال عمومی مؤسسات علمی را به درستی به خود جلب نکرده، تأثیر وسیله ارتباطی

عصر و دوره حاضر است که صرف نظر از پیام و یا محتوای

۱- Martin Heidegger, The Concerning Technology and Other Essays, Trans: William Lovitt (NewYork: Harpper and Row, ۱۹۷۷), P. ۹

۲- کلیفورد کریستیانز، «فناوری و نظریه سه وجهی رسانه، مسعود آریایی نیا، در: مجموعه بازاندیشی درباره رسانه؛ دین و فرهنگ (تهران: سروش، ۱۳۸۲)، ص۱۰۱-۱۰۰.

۳- ابراهیم رشیدپور، آیینه های جیبی آقای مک لوهان (تهران: سروش، ۱۳۵۲)، ص۱۰.

خود، هریک به گونه ای در خصوصیات اجتماعی و مهم تر از آن روانی فرد فرد مردم این قرن اثرات قابل ملاحظه ای بر جای گذاشته اند. (۱)

مک لوهان تا آن جا پیش می رود که می گوید: محتوای واحد در هریک از وسایل ارتباط جمعی، حتی می تواند اثر متمایزی برجای گذارد. (۲) امروزه کارکردهای رسانه ای، درک ما از مکان و زمان را بازسازی کرده اند. واقعیت، دیگر نه در نتیجه تماس ما با جهان خارج، بلکه چیزی است که صفحه تلویزیون به ما عرضه می کند. تلویزیون به جهان تبدیل شده و در زندگی ما رسوخ کرده و زندگی ما در تلویزیون تحلیل رفته است. (۳) در چنین فضایی است که رسانه به پیام تبدیل می شود؛ یعنی اهمیت از محتوای پیام به شیوه رساندن آن انتقال می یابد.

پستمن، نویسنده امریکایی منتقد رسانه نیز روی کردی فنّاورانه به رسانه دارد. وی برداشت مک لوهان از رسانه را اصلاح و تعدیل می کند و تأثیر اصلی رسانه را تغییر کلی محتوای پیام و شکل دهنده به پیام می داند. او در نقد تکنولوژی می گوید:

تکنولوژی های جدید به نوعی دادوستد می مانند که آدمی نیروهای معنوی و روحی خود را برای دست یابی به نیروهای مادی و جسمانی معاوضه می کند و چنین بده بستانی در همه

۱- ابراهیم رشیدپور، آیینه های جیبی آقای مک لوهان (تهران: سروش، ۱۳۵۲)، ص۱۴.

۲- باقر ساروخانی، جامعه شناسی ارتباطات اجتماعی، ص۴۴ - ۴۳.

۳- مارن ساراپ، راهنمایی مقدماتی بر پساساختارگرایی و پسا مدرنیسم، محمدرضا تاجیک (تهران: نشر نی، ۱۳۸۲)، ص۲۲۲.

تکنولوژی ها به گونه ای دیده می شود. (۱)

پستمن مانند مک لوهان، به تقابل ذاتی بین دین و رسانه قائل است

و یادآوری می کند که باور و ایمان ما به تکنولوژی سبب سست

شدن معنویات زندگی بشر شده است. اصولاً تکنولوژی با نوع خاصی

از عقلانیت ملازمت دارد که این نوع از عقلانیت، با افت معنویات

همراه است. (۲)

وی در نقد کامپیوتر نیز می گوید:

کامپیوتر که امروزه در اداره جوامع انسانی نقش اساسی و عظیمی دارد، نه تنها نمی تواند پاسخ گوی معضل های جدی ما باشد، بلکه در عمل، سبب تشدید و تقویت ضعف های معرفتی و اخلاقی بشر است. اشتغال به امر فراگیر و پر هیاهوی اطلاعات، سبب غفلت بشر از توجه به امور مهم و جهت بخش به حیات دنیوی او شده است. (۳)

تکنولوژی مانند اسب افسار گسیخته ای به پیش می تازد و در هیچ مسیر ویژه ای هدایت نمی شود و هیچ هدف و کمالی را در نظر ندارد. ما از اطلاعات اشباع شده و در آن غرق گشته ایم، ولی هیچ کنترلی بر آن نداریم و نمی دانیم با آن، چه باید بکنیم. این امر، دو دلیل دارد:

یکم. هنوز یک مفهوم منسجم از خود، جهان و روابطمان با آن نداریم و لذا نمی دانیم به چه اطلاعاتی نیاز داریم و کدام اطلاعات زاید است.

۱- داوود رجبی نیا، تکنولوژی و چالش های فرارو، ص۳.

۲- داوود رجبی نیا، تکنولوژی و چالش های فرارو، ص۳۷.

۳- داوود رجبی نیا، تکنولوژی و چالش های فرارو، ص۱۲.

دوم. تمـام انرژی و اسـتعدادمان را در جهت اختراع ماشـین آلا‌ـتی قرار داده ایم که به جز افزایش حجم اطلاعات، کار دیگری نمی کننـد. در نتیجه مقابله ما با اشـباع شدگی اطلاعاتی، بی نتیجه مانده است. در حالی که سیسـتم ایمنی اطلاعات ما در حال اجراسـت، نمی دانیـم چگونه آن را فیلتر گـذاری کنیم؛ نمی دانیم حجم آن را چگـونه کـاهش دهیم و یـا حـتی چگـونه از آن استفاده کنیم. ما دچار نوعی «ایدز فرهنگی» شده ایم.

پستمن پیش از مرگش در سال ۲۰۰۳ تا آن جا که امکان داشت،

از به کارگیری بسیاری از فنّاوری های مدرن اجتناب کرد. (۱) در

میـان مسـیحیان، فرقه آمیش ها (۲) نیز از تلویزیـون دوری می کننـد. هم چنین ارتـودکس هـای افراطی و برخی یهودی هـا نیز دیدن تلویزیون سکولار را

ممنوع کرده اند. (۳)

۲. ۲. ۱. بررسی روی کرد فنّاورمحور

اگر عناصـر اساسـی برقراری یک نظام کامل ارتباطی را فرستنده پیام، گیرنده پیام، پیام (محتوا) و وسیله یا کانال ارتباط بدانیم، طبق دیـدگاه محتوامحور، رسـانه بی هیـچ دخـل و تصـرفی در محتوای پیـام، تنها یک کانال و مجرای ارتباطی برای انتشار پیام است، ولی براساس دیدگاه فنّاورمحور، یا باید با مک لوهان هم داستان شویم که می گوید رسانه، خود، پیام است و

۱- ادوارد لی لاموره، نظریه تأثیر رسانه، ص۳۱۳.

۲- Amish: فرقه ای از پروتستان است که در قرن هیجدهم در امریکا و کانادا ساکن شدند.

۳- دنیـل اسـتوت، «مخـاطب»، روح الله عطـایی، در: برگزیـده دانش نـامه دین، ارتباطـات و رسـانه، ویراسـته: دنیـل اسـتوت، به کوشش: سید حمیدرضا قادری (قم: دفتر عقل، ۱۳۸۸)، ص۲۶۷.

یا مانند پستمن، رسانه را شکل دهنده پیام بدانیم.

دیدگاه فنّاورمحور تنها بر تکنولوژی تکیه می کند و این که تکنولوژی حاکم ارتباطی، به طرز فزاینده ای به فرهنگ شکل می دهـد. طبق این نظریه، دیگر تأثیر رسانه بر پیام دینی مطرح نیست؛ زیرا رسانه خود به دین تبدیل شده است. این نظریه برای این موضوع که از رسانه چگونه و به چه منظوری استفاده می شود، اهمیتی قائل نیست و فقط به کاربرد آن توجه دارد؛ ولی فرآیند ارتباطی می توانـد تحت نظام سیاسـی، اقتصادی، فرهنگی و ارزشـی توحیـدی قرار گیرد و در این فرآیند ارتباطی توحیدی، هر امری که سعی در تحدید حاکمیت خداوند دارد، باطل شناخته می شود. (۱)

پل تیلیش می گوید:

تحت تأثیر حضور معنوی، حتی فرآیندهای تکنیکی نیز ممکن است خداآیین شوند. (۲)

۳. نظریه های در باب تأثیر رسانه بر مخاطب دینی و ارزیابی آن ها

اشاره

از آغاز قرن اخیر تاکنون، درباره قدرت تأثیر رسانه ها بر مخاطبان، باورهای متفاوتی در میان صاحب نظران وجود داشته است. در این بخش از مقـاله، با بررسـی سه نظریه مهم در این زمینه برآنیم که به این سؤال پاسـخ دهیم که الگوی رسانه اسـلامی در مورد ترویج دین براساس کدام نظریه

۱- حمید مولانا، گذر از نوگرایی، یونس شکرخواه (تهران: مرکز تحقیقات و مطالعات رسانه، ۱۳۷۱)، ص۱۰۸.

۲- آرنولد وتشـتاین، «الهیات در عصـر فرهنگ تکنولوژیک، مروری بر آراء پل تیلیش»، مراد فرهادپور، نشـریه ارغنون، شماره ۱، سال ۱۳۷۳، ص۱۰۸.

مفیدتر و اثربخش تر خواهد بود.

۳. ۱. نظریه تزریقی

اشاره

۳. ۱. نظریه تزریقی (۱)

این نظریه در فاصله بین دو جنگ جهانی مطرح شد و اولین دیدگاه درباره تأثیر پیام های ارتباطی بود. براساس این روی کرد، می توان پیام را به نحوی تزریق کرد که در جان و ذهن مخاطب نفوذ کند و آن رفتاری را که مورد نظر است، در مخاطبان به وجود آورد. طبق این نظر، در بین عناصر ارتباط، بر پیام تکیه می شود و مخاطب، منفعل و غیرپویاست. نظریه تزریقی رابطه نزدیکی با نظریه محرک پاسخ دارد و به بُعد عاطفی، بیش تر از بُعد ادراکی توجه می کند.

طرف داران این دیدگاه، تصور می کردند مردم به شکل یک توده، در مقابل دریافت پیام های مشابه از رسانه ها، به صورتی مشابه پاسخ می دهند و تفکر و اندیشه فردی در بین آن ها، جای خود را به آگاهی و وجدان جمعی می دهد. این نظریه می پنداشت که پیام ها، کلمه به کلمه در ذهن مخاطب ــ محل ذخیره احساسات و نگرش ها ــ می نشیند؛ گویی احساسات و نگرش ها تزریق می شوند و رفتار مورد نظر فرستنده، پیام را در مخاطب ایجاد می کند. (۲)

حدود هشتاد سال پیش، اولین جریان های دینی که با تکیه بر نظریه تزریقی از رسانه ها بهره بردند، سازمان های بنیادگرا و اوانجلیستی بودند. (۳)

۱- Hypodermic Needle Theory

۲- یان رابرتسون، درآمدی بر جامعه با تأکید بر نظریه های کارکردگرایی، ستیز و کنش متقابل نمادی، حسین بهروان (مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴)، ص۵۷.

۳- S. Hoover, Mass Media Religion: The Social Sources of the Electronic Church ((London: Sage, ۱۹۸۸

«اوانجلیست» (۱) به مبلغان انجیل گفته می شد که شعار آن ها بازگشت به انجیل و تغییر جامعه با تحول فرهنگی بود. آن دسته از اوانجلیست هـا را که از راه تلویزیون، برنامه های تبلیغی پخش می کردنـد، «تلی وانجلیست» (۲) یا «تبشیرگر تلویزیونی» می گفتنـد. تلی وانجلیست ها از تلویزیون به عنوان طریقی جانشـین برای موعظه بهره می بردند. (۳) تبشیرگرایی، نوعی از تبلیغات پروتستان هاست که در آن از ابزار تلویزیون و برنامه های متنوع آن برای دعوت مردم به مسیحیت پروتستانی استفاده می شود. امروزه جریان های اوانجلیستی یکی از قدرت مندترین جریان های دینی ـ رسانه ای امریکا هستند که از سال ها پیش تاکنون، با نفوذ در میان سیاست مـداران جمهوری خواه امریکا، مقاصد سیاسـی خود را دنبال می کنند. (۴) پدیده «تلی وانجلیسم» در اصـل یـک پدیـده امریکایی بوده و هست؛ ولی با گسترش شـبکه های رسانه ای بین المللی، اکنون مخاطبان این گونه تبلیغات در سراسـر جهـان پراکنـده انـد. فعـالیت های رسانه ای آن ها، دیگر به اسـتفاده از رادیو و تلویزیون محـدود نیست. هم زمان با گسترش فنّاوری های جدید ارتباطی مانند اینترنت، تبلیغات دینی نیز راه خود را به این حوزه جدید از

---

۱ - Evangelist: واژه یونـانی اِونجلس بـه معنـای آوردن خبرهـای خـوب یـا بشـارت اسـت (آرمسترانـگ، «تبشـیرگری تلویزیونی»، عبدالله گیویان، در: برگزیده دانش نامه دین، ارتباطات و رسانه، ویراسته: دنیل استوت، به کوشش: سید حمیدرضا قادری (قم: دفتر عقل، ۱۳۸۸)، ص۱۰۵)

۲- Televangelis

۳- http:\\ www. pearsoncustom.com/Ink/televangelism.htm

۴- اسـتوارت ام هوور، «چرخش فرهنـگ گرایـانه در پژوهش هـای رسـانه و دین»، افشـین خاکبـاز، مجله رواق هنر و انـدیشه، شماره های ۴۰ - ۳۹، سال ۱۳۸۸، ص۱۴۶.

ارتباطات باز کرد؛ به گونه ای که امروزه تعداد زیادی «اوانجلیست اینترنتی» در سرتاسر دنیا مشغول فعالیت هستند.

تبشیرگرایان سعی دارند تا از طریق پیام های انجیلی، مسیر جوامع را تغییر دهند و نیز معتقدند که عقاید دینی، همه جنبه های زندگی را دربرمی گیرد. این رسالت عظیم، تبشیرگرایان را بر آن می دارد تا راه های نوآورانه ای را برای گسترش عقایدشان بیابند. به استناد آمار، تبشیرگرایان در مدت کوتاهی توانستند بیش از ۱۵۵۰ شبکه رادیو و تلویزیون راه اندازی کنند و بیش از ۲۶۰ کالج تأسیس نمایند. (۱) مبلغان انجیلی، معتقدند که کار کلیسا اساساً در حوزه ارتباطات است و بیان می دارند که:

دولت مردان و متألهان، این نکته را باید دریابند که راه حل بنیادین بحران های کنونی جهان، امری وابسته به علوم دینی و الهی است. (۲)

اینان تأکید می کنند که تقریباً دو هزار سال پیش، حضرت عیسی مسیح علیه السلام با آموزه زیر که «مأموریت اکبر» نامیده می شود، سنگ بنای کاری را گذاشت که بعدها تلاشی جهانی برای دعوت دینی گردید:

پس برو و تمامی ملل را بیاموزان! آنان را به نام پدر، پسر و روح القدس تعمید ده. آنان را بیاموزان از آن چه به تو فرمان داده ایم... و من همواره با تو هستم حتی تا آخر دنیا. آمین! (۳)

۱- «جریان شناسی روند تصویرسازی از وقایع آخرالزمان در غرب»، ویراستار: محمدصادق دهقان (قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما، ۱۳۸۹)، ص۵.

۲- The Journal of Christianity today, ۱۹۵۶, P. ۲۰-۳۳

۳- آرمسترانگ، «تبشیرگری تلویزیونی»، ص۱۰۵.

اوانجلیست ها دوران مربوط به اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم را که سکولاریزم بر جامعه حاکم بود، دوره «پیشروی شیطان» نامیدند و معتقد بودند که فقط عیسی مسیح علیه السلام می تواند با ظهور دوباره خود، جهان و بشریت را نجات دهد. (۱)

۳. ۱. ۱. بررسی نظریه تزریقی

به نظر می رسد اوانجلیست ها و به طور کلی پیروان نظریه تزریقی، به رسانه (تلویزیون) تنها به عنوان یک ابزار انتقال پیام توجه نموده (دیدگاه محتوامحور به رسانه در انتقال پیام) و به زیرساخت های ایدئولوژیک رسانه ها که با سکولاریزم گره خورده چندان توجه نکرده و یا تأثیر آن را بسیار کم رنگ می بینند و با تمرکز بر احساس گرایی ــ به جای خردگرایی ــ مخاطب خود را به سمت دین (مسیحیت) سوق می دهند، در حالی که استفاده از تحریک عواطف و تزریق احساسات و هیجانات، به منظور تقویت یا تغییر معرفت دینی، بدون روی کردی خردگرایانه به دین، اثر آنی و موقت خواهد داشت و مخاطب را به حاشیه دین ــ و نه متن دین ــ خواهد کشید. ممکن است رسانه ها با کمک تکرار و تحریک عاطفه، بروز رفتارهای دینی را به ظاهر نهادینه کنند، ولی چون مبنای آن تعقل نیست، روبنایی و آسیب پذیر خواهد بود و به سطحی شدن دین می انجامد و به تدریج، بی حسی مذهبی عمومی را دامن خواهد زد و تبلیغ دینی، خود به خود به ضد تبلیغ منتهی

۱- حسن بشیر، «تبلیغات تجاری و اوانجلیسم به مثابه کالا»، سیدمحمد فکورپور، در: مجموعه تعامل دین و ارتباطات، به اهتمام: دکتر حسن بشیر (تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹)، ص۲۵۴.

شده، به پدیده ای به نام «دین مداحان» خواهد انجامید. (۱)

امروزه بسیاری از سخن رانان، از طریق بازی با احساسات مخاطبان و با تکیه بر ترس، تنفر و امیدهای آنان، انگیزش های لازم را برای رفتار دل خواه فراهم می کنند و گاهی آنان را به اعمالی وا می دارند که از نظر عقل سلیم اعمالی نادرست است. (۲) برای نمونه، به بروز رفتارهایی چون ستایش نمادها و شمایل و انجام دادن مناسک سحرگونه می توان اشاره کرد که اغلب به لایه های رازگونه و خرافات آمیخته است. این روش ترویج دین، بیش تر در میان گروه های بی سواد و کم سواد تأثیرگذار است و بسیاری از اوقات در پشت آن ها، عناصر مغرض با اهداف نفع طلبانه وجود دارد. از آثار سوء این روش رسانه ای در تبلیغ دین، آن است که در عصر مصرف گرایی، از فرهنگ دینی نیز به عنوان نوعی از کالا تبلیغ می شود و به دنبال مصرف کنندگان است. در دنیای تبلیغات تجاری، محصولات به شیوه ای معجزه آمیز، مصرف کنندگان را دچار دگرگونی و تغییر شکل کرده است.

در برنامه های تلویزیونی اوانجلیستی، می توان چنین تغییر شکل های شگفت انگیزی را مشاهده کرد. این گونه برنامه ها همواره به نحوی ایده «انجیل، منبع سلامت و سرخوشی» را تبلیغ می کنند. در این برنامه ها می بینیم که با روی آوردن به عیسی مسیح علیه السلام و تبدیل شدن به یک «دعاگو»، کاشتن «بذر ایمان» و اطاعت از مبادی و اصول پادشاهی عیسی مسیح علیه السلام و در پیش گرفتن شیوه تفکر مثبت و خوش بینانه، چگونه

۱- http:\\www.rasaneh.org/Persian/Page – view.asp

۲- نرمان. ال. مان، اصول روان شناسی، محمود ساعت چی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۵)، ص۱۲.

بیماری ها جای خود را به سلامت و بهبودی می دهند، ازدواج ها به خوش بختی می انجامند و افراد ورشکسته بر مشکلات مالی خود غلبه می یابند. (۱)

جیمز کری، این نحوه تبلیغ دین را فریب کارانه می داند که

نتایج ویران گری در پی خواهد داشت و در خدمت کسانی

درمی آید که می خواهند نظام های سرکوب گر و کنترل کننده ای را بر ما تحمیل کنند:

الگوهای موجود ارتباطات ما بیش از آن که تحلیل و بررسی باشند، به آشوب فرهنگ معاصر دامن می زنند و ما در بخش های مهمی، تاوان سوءاستفاده طولانی سیاست، تجارت و طب را از فرآیندهای اساسی ارتباطات پس می دهیم. (۲)

پیچیدگی جوامع، اجماع اندک، ناهنجاری، آشفتگی فردی و از

خود بیگانگی روانی نیز در قدرتمند شدن رسانه ها بسیار تأثیرگذار است.

در چنین اوضاعی، افراد توسط رسانه ها خیلی زود بلعیده می شوند. بسیاری از افراد، از تأثیر همه جایی بودن ارتباطات جمعی و قدرت

بالقوه آنان به سختی هراسان شده اند. (۳) رسانه تلویزیون که جریان اصلی رسانه ای و فراگیرترین رسانه پنج دهه اخیر است، متأسفانه اغلب یا

۱- حسن بشیر، «تبلیغات تجاری و اوانجلیسم به مثابه کالا»، ص۲۵۶.

۲- کویینتین شولتز، «ارتباطات به منزله دین»، علی فارسی نژاد، در: جستارهایی در رسانه (دین و رسانه)، مؤلفان: جمعی از نویسندگان (قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷)، ج۲، ص۹۴۳.

۳- باقر ساروخانی، جامعه شناسی ارتباطات اجتماعی، ص۱۰۰- ۹۵.

وابسته به دولت ها و یا در اختیار کمپانی های بزرگ و قطب های اقتصادی و سیاسی کشورهاست.

نمونه این تبلیغات اوانجلیستی، ساخت فیلم هایی با موضوع آخرالزمان است که تولید آن ها پس از وقایع یازده سپتامبر ۲۰۰۱ و حملات امریکا و هم پیمانانش به کشورهای اسلامی، رنگ متفاوتی به خود گرفته است. این فیلم ها که در قالب آخرالزمان طبیعی، آخرالزمان تکنولوژیک و فنّاوری، آخرالزمان علمی ـ تخیلی، آخرالزمان اسطوره ای و آخرالزمان دینی ساخته می شود، در پشت پرده، اهداف ایدئولوژیک و سیاسی خاصی را در نظر دارد. این پروژه های آخرالزمانی با بنیادی شیطانی، ولی صورتی رحمانی و دینی و با استناد انجیلی، قصد دارند حافظ منافع استراتژی های منطقه ای و فرامنطقه ای غرب باشند. (۱)

پرداختن به ظواهر و مناسک دینی در رسانه ها، از جمله نتایج ویران گر دیگر اوانجلیسم است که سطحی نگری و قشری گرایی دینی را رواج می دهد و آفت آن، فردگرایی و راضی شدن به دین فردی است؛ زیرا وجود برنامه های بسیار زیاد دینی که از رسانه ها پخش می شود، آدمی را بی نیاز از حضور اجتماعات دینی می کند و رفته رفته این تصور شکل می گیرد که دین در بُعد اجتماع، نقشی ندارد و این امر به تدریج به سکولاریسم خواهد انجامید. بنابراین، به جرأت می توان ادعا نمود که جریان های اوانجلیستی و تلی وانجلیستی ـ آگاهانه یا ناآگاهانه ـ سکولاریسم را رواج می دهند؛ اگرچه به ظاهر در برابر آن و نافی آن هستند.

۱- جریان شناسی روند تصویرسازی از وقایع آخرالزمان، ص۱۵.

۳. ۲. نظریه استحکام

اشاره

۳. ۲. نظریه استحکام (۱)

این نظریه را لازار اسفلد وبرسون در دهه چهل ارائه کرد. براساس آن، پیام قدرت ندارد و فرد به انتخاب خودش آن را برمی گزیند. در این نظریه، مخاطب فعال است و تأثیر پیام های ارتباطی تقویت (و نه تغییر یا ساختن) عقاید موجود است. (۲) پیام، تغییرات بنیادی ایجاد نمی کند، بلکه عقاید و گرایش ها را استحکام می بخشد. در این دیدگاه، تکیه اصلی بر جنبه های روانی مخاطبان، تفاوت های فردی، فرهنگی ــ اجتماعی و مناسبات اجتماعی آنان است.

استفاده و رضامندی (۳) یکی از متغیرهای تفاوت فردی است که در اثرات رسانه ها نقش دارند. یکی از دلایلی که افراد از رسانه های ارتباط جمعی استفاده می کنند، میزان رضایت مندی و انگیزه های آنان است. از این رو، نظریه استفاده و رضایت مندی، بخشی از همان نظریه استحکام به شمار می آید. جوزف کلاپر که نظریه استحکام را نظریه «قدرت محدود رسانه ها» (۴) می نامد، درباره تأثیر رسانه بر مخاطب می گوید:

ارتباط جمعی در حالت عادی، در حکم علت ضروری و کافی اثر بر مخاطب عمل نمی کند؛ بلکه از طریق رشته ای از عوامل و تأثیرات میانجی عمل می کند. عوامل میانجی مثل فرآیندهای گزینشی (درک گزینشی، مواجهه گزینشی و حفظ گزینشی)،

۱- Reinforcement Theory

۲- دنیس مک کوایل، نظریه ارتباطات جمعی، پرویز جلالی (تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه ها، ۱۳۸۵)، ص ۳۶۰.

۳- Uses and gratification Theory

۴- Limited effects Theory

فرآیندها و هنجارهای گروهی و رهبری افکار می باشد. (۱)

طبق نظریه استحکام، پیام رسانه جمعی، به صورت فردی بر پیام گیران تأثیر نمی گذارد؛ زیرا فرد متعلق به گروه است و در او تعلقات گروهی وجود دارد. از این رو، روابط اجتماعی فرد در چگونگی واکنش او به ارتباطات جمعی، نقشی مؤثر دارد. به اعتقاد لازار اسفلد، برای فهم کامل آثار پیام وسایل ارتباط جمعی، لازم است آن را مانند یک جریان دو مرحله ای در نظر بگیریم؛ بدین معنا که در مرحله نخست، پیام از سوی رسانه ها به رهبران فکری می رسد و در مرحله دوم، رهبران فکری، پیام را در میان اطرافیان خود منتشر می سازند. (۲)

۳. ۲. ۱. بررسی نظریه استحکام

رسانه ها می توانند علاوه بر تقویت اندیشه ها، در تغییر و ساختن اندیشه های جدید بسیار مؤثر باشند. این نظریه نقش رسانه را در تغییر

نیازها نادیده گرفته و تنها به نقش آن در تقویت باورها بسنده کرده است.

از طرفی، گرچه نمی توان نقش رهبران افکار را در شکل گیری عقاید

مردم منکر شد، تأکید افراطی بر این امر، با پویایی خود مخاطب در شکل گیری افکارش در تعارض است. به نظر می رسد این دیدگاه، از درون دچار تناقض است.

نقطه قوت این دیدگاه، در پویا و فعال بودن مخاطب و تأثیر ویژگی های

۱- ملوین دفلور و ای دنیس. اورت، شناخت ارتباطات جمعی، سیروس مرادی (تهران: دانشکده صداوسیما، ۱۳۸۳)، ص ۶۰۱.
۲- محمد دادگران، مبانی ارتباطات جمعی (تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۵)، ص ۵۶.

روانی او در شکل گیری اعتقادش است. براساس نظریه تزریقی، مخاطب فیلم های خشن، خشن می گردد؛ ولی براساس نظریه استحکام، تنها کسانی که زمینه خشونت دارند، خشن می گردند. نکته مهم این است که هر فنّاوری (مثلاً تلویزیون) حتی ساده ترین آن ها، دارای اقتضائاتی است که به ما اجازه نمی دهد هرگونه استفاده ای از هر رسانه ای داشته باشیم و این امر، سبب محدودیت رسانه در انتقال مفاهیم دینی خواهد شد. توانایی رسانه، خود از زمینه های قبلی مخاطب و نگرش های او، تفاوت های فردی و ساختارهای اجتماعی متأثر است.

۳. ۳. نظریه اثرهای انباشتی

اشاره

۳. ۳. نظریه اثرهای انباشتی (۱)

این نظریه، از عصر «بازگشت به اثرهای نیرومند» رسانه ها نشأت می گیرد. تمرکز این دیدگاه بر محتوای رسانه ها به عنوان تبیین مقدماتی برای آثار رسانه هاست. در این دیدگاه نیز برای نقش مخاطب در شناخت آثار رسانه، اهمیتی قائل نیستند؛ زیرا در برخی موارد، محتوای رسانه ها به قدری فراگیر است که نادیده گرفتن آن برای فرد ممکن نیست. این مدل، بر هم آهنگی و تکرار پیام ها در رسانه ها متمرکز است.

این مدل برخلاف نظریه تزریقی، تبیین می کند که آثار رسانه ها، از مواجهه انباشتی (نه نتیجه یک رویداد واحد) ناشی است. با نمایش مکرر مضامین و محتواهای مشابه در شبکه های تلویزیونی مختلف، افراد تحت تأثیر قرار می گیرند. با عرضه انباشتی، افراد شروع به سازگاری با رسانه به عنوان بازنمایی از واقعیت می کنند. از طریق تکرار و تماشای زیاد

۱- Cumulative effects Theory

تلویزیون، بینندگان معتقد می شوند که دنیای واقعی، شبیه دنیای تلویزیون است. برای نمونه، بینندگانی که زیاد تلویزیون تماشا می کنند، بیش تر از جرم می ترسند. این نظریه که می توان آن را همان نظریه سنتی کاشت (۱) پنداشت، بر آن است که رسانه ها با تکرار مضامین و محتواهای یکسان، الگوهای یکسان ذهنی را در اندیشه مخاطب کشت می دهند. (۲)

نظریه برجسته سازی (۳) را نیز می توان به عنوان یک مدل اثرهای انباشتی در نظر گرفت. رسانه ها در انتقال پیام ها، نوعی اولویت یا برجسته سازی به وجود می آورند. رسانه ها گرچه نمی توانند تعیین کنند که مخاطبان چگونه بیندیشند، می توانند تعیین کنند که درباره چه بیندیشند. مثلاً رسانه های خبری با محتوای اخبار یکسان، به ما می آموزند که درباره چه بیندیشیم. (۴) در این مدل، فرض آن است که چون الگوهای مواجهه با رسانه ها به نسبت باثبات هستند، آثار آن ها بر مخاطبان نیز به نسبت پایدارند.

۳. ۳. ۱. بررسی نظریه اثرهای انباشتی

این دیدگاه در حقیقت، بازگشت نوعی نظریه تزریقی است. شاهد این امر، رشد و گسترش مجدد اوانجلیسم از اواخر دهه ۱۹۷۰ است که نام «نئواوانجلیسم» به خود گرفت. برخی از افراد، یکی از عوامل اصلی در این احیای سیاسی و دینی را استفاده از رسانه های الکترونیکی برای ایجاد قدرت و سازمان دهی می دانند. نقش این رسانه ها هم در بیداری و

۱- Cultivation Theory

۲- اسماعیل سعدی پور، «بررسی و مقایسه مدل های اثرات رسانه ها»، فصل نامه پژوهش های ارتباطی، شماره ۲، سال ۱۳۸۸، ص ۱۳۷.

۳- Agenda Setting Theory

۴- اسماعیل سعدی پور، «بررسی و مقایسه مدل های اثرات رسانه ها»، فصل نامه پژوهش های ارتباطی، شماره ۲، سال ۱۳۸۸، ص ۱۳۶.

آگاهی بخشی به مشارکت کنندگان در جریان مذکور و هم در متقاعدساختن عامه مردم در خصوص این تحول فرهنگی و دینی عظیم، برجسته بود. (۱)

عوامل اجتماعی و دینی نهضت نئواوانجلیسم که تحت تأثیر گسترده رادیو و تلویزیون مذهبی و نهادهای چندرسانه ای است، «کلیسای الکترونیک» (۲) نام گرفت. (۳) حامیان کلیسای الکترونیک آن را جایگزین

نقش دینی رسانه های مکتوب می دانند و واتیکان در دومین شورای

خود درباره رسانه ها، آن ها را «هدیه الهی» نامید. در مقابل، برخی این مسئله را تهدیدی برای کلیساها تلقی کردند که مایه کاهش اعضا و درآمد آن ها می شود. (۴)

۴. کارکردهای رسانه ها در ترویج فرهنگ مهدوی

اشاره

واقعیت این است که نظریه های مربوط به تأثیر رسانه بر پیام و مخاطب دینی، همه به گونه ای با آموزه های سکولار عجین بوده و براساس اومانیسم، عقلانیت ابزاری، تجربه گرایی، نسبی گرایی و فردگرایی سامان یافته اند. البته نگارنده با یک سره باطل دانستن این گونه فلسفه ورزیدن ها موافق نیست. این آموزه ها می توانند در مطالعات تطبیقی با ارتباطات اسلامی

۱- S. Hoover, Mass Media Religion: The Social Sources of the Electronic Church

۲- Electronic Church

۳- حسن بشیر، «تبلیغات تجاری و اوانجلیسم به مثابه کالا»، ص۲۵۶- ۲۵۵.

۴- ناصر باهنر، «برنامه های دینی تلویزیون و دریافت مخاطبان»، در: مجموعه تعامل دین و ارتباطات، به اهتمام: دکتر حسن بشیر (تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹)، ص۲۴۷- ۲۴۶.

ثمربخش باشند؛ اما آشکار است که ارتباط از منظر اسلامی باید بر محور هستی شناختی، انسان شناختی و جهان شناختی اسلامی و در جهت اهداف نظام ارتباطی اسلام که هدایت، تربیت و رشد آدمی است، بنا نهاده شود. در جهان بینی اسلامی، خداوند در مرکز خلاقیت و انسان در مرکز مخلوقات زمینی به مثابه خلیفه او می باشد و ارتباط وی با عالم ارتباطی مقدس است. بنابراین رسانه زمینه ساز ظهور نیز ماهیت و مختصات خاص خود را دارد که آن را از دیگر رسانه ها متمایز می سازد. رسانه زمینه ساز روی کردی فناورانه به فرهنگ مهدوی ندارد؛ زیرا پیام در نظریه فناورمحور، با توجه به تأثیری سامان می یابد که از رسانه و تکنولوژی می گیرد. در این صورت، فرهنگ مهدوی به عنوان حوزه ای تأثیرپذیر ـ و نه تأثیرگذار ـ به همراه تکنولوژی رو به زوال می رود. در حالی که فرهنگ مهدوی، نه تنها مقهور کنش ها و قواعد رسانه ای و تکنولوژیک نیست، بلکه باید مبانی و دستاوردهای رسانه ای را از خود متأثر سازد و رسانه های جدید، هم گرا با رسانه های سنتی با تبعیت از استراتژی مشترک و هم جهت با یک دیگر، به اشاعه فرهنگ مهدوی در سطح جهانی بپردازند. در این نظام معرفتی، رسانه به عنوان محملی تلقی می گردد که اهمیتی بیش از محتوا ندارد و به رسانه به عنوان ابزاری در جهت تقویت سرمایه داری یا سلطه بر علوم نگریسته نمی شود، بلکه از آن به عنوان زمینه ای برای تعالی انسان به مقام انسانی خویش و قرار گرفتن در دایره وحدت هستی، حول محور خداوند متعال، استفاده می گردد.

رسـانه زمینه سـاز ظهور نه تحمیـل یک عقیـده بر مؤمنان و دیگر مخاطبان، بلکه تأکیـد و تـذکر بر فطرت است و انتخاب گری مخـاطب را مفروض می گیرد. رسـانه زمینه سـاز ظهـور، علاـوه بر قـابلیت محور بودن، دانش محور است. علاـوه بر این که در جهت شـکوفایی اسـتعدادها طرحی نو در می انـدازد؛ در بخش عقاید، استراتژی هایی را در جهت شـکوفایی عقلانیت و منطق دینی طراحی می کنـد و در بخش ارزش هـا، اخلاقیات نظام منـد را نهادینه می نمایـد و در حیطـهٔ رفتارها نیز الگوهای رفتاری هماهنگ با ظرفیت ها و مراحل رشـد و تعالی را ترویـج می دهـد. بنابراین از آن جا که معارف مهدوی شـیعی همه مراتب سـه گـانه «اعتقـادی ــ عقلی»، «قلبی ــ عـاطفی» و «عینی ــ رفتـاری» وجود آدمی را دربر می گیرد و همه آن ها را متأثر می سازد؛ رسانه ها بایـد در انتقال و ترویج فرهنگ مهدویت، سه کارکرد عمده داشـته باشـند: دانش افزایی، شورآفرینی و حرکت زایی. (۱) در این بخش به این کارکردها و مصادیقی از آن ها اشاره می شود:

۴. ۱. کارکرد دانش افزایی

اشاره

رسانه های ارتباطی، به شـیوه های متسـقیم یا غیرمستقیم ــ خواه برای آموزش برنامه ریزی شده باشند یا خیر ــ آموزش دهنده هستند:

تمام کنش ها و اثرات، راه ها و ارزش هایی که برای رشد و تکامل توانایی مغزی و معرفتی و هم چنین مهارت ها، نگرش ها و رفتار انسان به کار می روند [آموزش است]. البته به طریقی که

۱- ابراهیم شفیعی سروستانی، رسانه ملی وجوه سه گانه فرهنگ مهدویت، شماره ۱۱۰، سال ۱۳۹۰، ص۱۳۱.

شخصیت انسان را تا ممکن ترین حد آن تعالی بخشند. (۱)

رسانه ها فراهم آورنـده دانش و شـکل دهنده ارزش ها هسـتند و مردم همواره از آن ها تأثیر می پذیرند و می آموزند. اهمیت وظیفه آموزشی وسایل ارتباطی در جوامع معاصر، به حدی است که برخی از جامعه شناسان برای مطبوعات، رادیو، تلویزیون و سینما نقش «آموزش موازی» یا «آموزش دائمی» قائل هسـتند. جامعه شـناسان معتقدنـد که وسایل ارتباطی با پخش اطلاعات و معلومات جدیـد، به موازات کوشـش اساتیـد و معلمان، وظیفه آموزشـی انجام داده و دانسـتنی های علمی، فرهنگی و اجتماعی مخاطبان خود را تکمیل می کنند. (۲)

۴. ۱. ۱. فرهنگ مهدوی و معرفت افزایی مستقیم رسانه

۴. ۱. ۱. ۱. معرفت افزایی و تعمق در شناخت امام عجل الله تعالی فرجه الشریف

از آن جـا که عـدم شـناخت امـام زمان منجر به مرگ جاهلی است: «من مات و لم یعرف امام زمانه مات میته الجاهلیه»، (۳) از مهم ترین وظایف شـیعه در دوران غیبت معرفت یافتن و شـناخت امام عجل الله تعالی فرجه الشریف است و رسانه ها می توانند با برنامه ریزی دقیق و اسـتفاده از کارشـناسان متخصـص به این مهم دست یازند. مراد از شناخت امام می تواند شناخت شخص امـام بـا اسم و نسب باشـد یـا شـناخت صـفات و ویژگی های وی، یا حق معرفت او را به جای آوردن؛ بـدین معنا که او ولایت تکوینی و تشریعی بر عالم دارد و

۱- محمد دادگران، مبانی ارتباط جمعی، ص۱۰۶.

۲- کاظم معتمدنژاد، وسایل ارتباط جمعی (تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۵)، ج۱، ص۵.

۳- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۸، ص۳۶۸؛ ج۳۲، ص۳۲۱.

واسطه فیض است. امام به مقام خلیفه اللهی و ولایت مطلقه الهی رسیده است و رهبری سیاسی، صدور حکم و قضاوت و مرجعیت علمی و دینی بر عهده اوست. این نوع شناخت می تواند در زندگی فردی و اجتماعی منتظران منشأ اثر و تحول باشد و چنین معرفتی زمینه ساز ایجاد محبت و اطاعت است.

۴. ۱. ۱. ۲. معرفت افزایی در باب ارزش ها و هنجارهای فرهنگ مهدوی

منتظر واقعی کسی است که به فضایل اخلاقی آراسته باشد: «من سره أن یکون من اصحاب القائم، فلینتظر و لیعمل بالورع و محاسن الاخلاق و هو منتظر». (۱) رسانه ها باید در جهت نهادینه کردن ارزش های مهدوی و فرهنگ انتظار گام بردارند و مهدی باوری و مهدی یاوری را به ارزش اجتماعی تبدیل کنند. فرهنگ مهدوی براساس امید نسبت به آینده شکل می گیرد، از این رو رسانه ها باید از ایجاد یأس و ناامیدی در افراد جامعه به شدت پرهیز کنند. فرهنگ انتظار راه بردی امیدبخش است که مؤمنان را به ظهور منجی مصلح و عدالت گستر الهی نوید می دهد. ظهور منجی در سایه احساس تکلیف و تعهد نسبت به دیگران، دیگرخواهی و نوع دوستی عینیت می یابد. انسان در سایه انتظار، خواستار آن است که رذایل اخلاقی از جامعه رخت بندد و این مهم تحقق نمی یابد مگر تحول و خودساری در جامعه منتظر ترویج و آموزه ظلم ستیزی در مؤمنان بارور گردد.

۴. ۱. ۱. ۳. آسیب شناسی با هدف آسیب زدایی

در مرحله آسیب شناسی فرهنگ مهدویت، شناخت آسیب ها

۱- نعمانی، الغیبه، ص ۲۰۰.

(موضوع، عامل و حوزه آن) و اولویت بندی آن ها، براساس درجه اهمیت، بسیار مهم است و در این راستا، کارکرد نظارتی رسانه ها از کارآیی زیادی برخوردار است؛ زیرا با تحولات صورت گرفته در جوامع، شیوه های سنتی نظارت و کنترل چندان کارآیی ندارد. برخی آسیب های فرهنگ مهدویت در حوزه رسانه را می توان نام برد:

۱. عدم ارائه دلایل و مستندات کافی و لازم در حیطه معرفت افزایی فرهنگ مهدوی و عدم تبیین همه سونگرانه از موضوع انتظار؛

۲. عدم رعایت اصول مخاطب شناسی و رعایت شرایط زمان و مکان و کهنه گرایی؛

۳. عدم تبیین همه جانبه آثار، نتایج و دستاوردهای حیاتی و سرنوشت ساز وجود امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و عدم باز پیرایی معارف مهدوی؛

۴. عدم پاسخ گویی علمی به شبه افکنی ها، جریان های انحرافی، عرفان های منفی و اندیشه های خرافی.

رسانه ها می توانند با نظارت و کنترل مستمر در باب شبهات و آسیب ها و با آگاهی سازی در حیطه دشمن شناسی با چنین آسیب هایی

مقابله نمایند.

۴. ۱. ۲. فرهنگ مهدوی و معرفت افزایی غیرمستقیم رسانه

سرگرم سازی، مأموریت عمومی رسانه ها به خصوص تلویزیون است و اختراع ابزاری چون تلویزیون برای تبلیغ دین نبوده است. وسایل ارتباط جمعی به عنوان مهم ترین ابزار تفریحی و سرگرمی افراد به شمار می روند، سرگرمی گریز از تأمل در مسائل جدی است و انسان را به سمت غفلت

تشویق می نمایـد. از این رو بین این کـارکرد رسانه و ترویـج فرهنگ دین همواره نوعی تنش وجود داشـته است. دین مسـتلزم تأمل عمیق و تعهد به ارزش هاست؛ اما سرگرمی گریز از مسائل جدی است. رسانه زمینه ساز ظهور می تواند در جهت معرفت افزایی، قـابلیت محور باشـد و از فیلم، سـریال، موسـیقی، شـعر، مسـابقه و... همه شاخه های هنر در جهت پرورش قوای روحی، فکری و اخلاقی مخـاطب بهره جویـد. هنری که معیارها و شاخصه های معتبر دینی را داشـته باشـد و اوقات فراغت افراد را در جهت مثبت مـدیریت نماید. به طور مثال مصداق لهو و لعب نباشد، با حیات طیبه مؤمنانه در تعارض نباشد و سـلامت روانی را مخدوش ننماید. بهره گیری از هنر دینی و فیلم ها و اشـعاری با مضامین انتظار، اسـتفاده از خوانندگان و هنرپیشـگان متعهد می توانـد کمـک شایانی در جهت معرفت افزایی فرهنگ مهـدوی به طور غیرمسـتقیم داشـته باشـد. البته هنرهایی هسـتند که برای ترویج فرهنگ مهدویت نیاز به پرورش و روزآمدی دارند. اثر هنری باید دست اندرکار ایجاد «انتظار» گردد و بیانی از زندگی و آینه تمام نمای فرهنگ مهدوی باشد.

۴. ۲. کارکرد شورآفرینی

ایجاد محبت در گرو شناخت است و محبتی ارزش مند است

که نشأت گرفته از شناخت و معرفت باشد؛ در غیر این صورت،

نگاه آرمان گرایانه و برخورد عاطفی با آموزه مهدویت محکوم به سطحی نگری است. روی کردی عاطفی به ظهور حضرت، بدون توجه به فلسفه قیام، انگیزه های قیام و پیامدها و آثار حکومت جهانی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و

غلبه این روی کرد بر روی کرد عقلانی دست مایه ای خواهد شد که جریان های انحرافی شکل بگیرد و هرکس بر طبق ظرفیت و استعداد درونی خویش، خود را مهدی زمان جا زند و از ظرفیت های عاطفی مسلمانان سوءاستفاده کند.

نگارنده معتقد است که رسانه ها برای اثرگذاری در مخاطبان خویش جایز نیست که به تزریق کمّی برنامه های مهدوی در ذهن مخاطب روی آورند. رسانه باید به انتخاب و گزینش گری و قابلیت مخاطب در واکنش های متفاوت اهمیت دهد و مخاطب را تبدیل به فرد منفعل و غیرپویا ننماید. تزریق کمّی فرهنگ مهدوی نوعی تبلیغ فریب کارانه است و پی آمدهای خطرناکی چون ترویج خرافات و اوهام در بین مخاطبان را دربر خواهد داشت. در کارکرد شورآفرینی، باید از عرضه انباشتی افراطی اندیشه مهدوی به شکل واحد اجتناب کرد. نگاه تزریقی و انباشتی به آموزه مهدویت، دین را رسانه ای خواهد کرد؛ اما هم چنان رسانه دینی مهجور می ماند. برنامه های دینی تجاری خواهد شد و منبعی برای درآمدزایی و «دین عوامانه» در رسانه ترویج می گردد. شایسته است رسانه مهدوی، نهادینه کردن معرفت دینی را اصل و آغاز هرگونه فعالیت بداند و این مهم، تنها با پرداختن به مناسک ظاهری و تحریک عواطف، قابل دست یابی نیست، بلکه حتی شاید پخش مکرر این گونه برنامه ها ــ با توجه به نظریه اثرهای انباشتی ــ به ترویج فردگرایی دینی و عدم رخ نمود دین در سطح اجتماعی و به قشری گرایی دینی انجامد.

مؤلف اذعان دارد که جریان شیعی با همه معارف مستحکم آن، در طول

زمان و تاریخ، از طریق عواطف و ایجاد محبت و پیوند عاطفی مستحکم با اولیاء دین توانسته است که باور ولایی خود را حفظ و انتقال دهد، از این رو رسانه زمینه ساز با سرلوحه قرار دادن معرفت افزایی، وظیفه شورآفرینی را نیز در بین مخاطبان بر عهده دارد؛ ولی برای برانگیختن عشق و احساسات باید به گونه ای هوش مندانه از قالب های هنری بهره گیری کرد. اوج بهره گیری از احساسات را در رابطه عاشقانه انسان با خدا در دعای کمیل، مناجات شعبانیه، دعای ابوحمزه ثمالی و سایر ادعیه ائمه معصومین علیهم السلام به وضوح مشاهده می کنیم و این نوعی بهره گیری هوش مندانه از زبان هنر است. رسانه ها نیز می توانند فرهنگ مهدوی را در قالب کاملاً جدید و با استفاده از آرایه های زیبایی شناختی و زبان هنر انتقال دهند.

۴. ۳. کارکرد حرکت زایی

اشاره

دستاورد معرفت، محبت است. نمی توان امام حق را شناخت و دل بستگی و پیوند قلبی به او پیدا نکرد و محبت و دل بستگی مقدمه اطاعت و سرسپردگی است که مهدی دوستی باید به مهد یاوری تبدیل گردد و این همان حقیقت انتظار است. منتظر واقعی سیر عملی فردی و اجتماعی اش مهدی یاوری است.

با توجه به این امر، رسانه زمینه ساز برای همراه کردن عملی مردم با امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف باید علاوه بر معرفت افزایی و شورآفرینی، روش های دیگری را به کار گیرد.

۴. ۳. ۱. همگن سازی

وسایل ارتباط جمعی، باید در زمینه فرهنگ مهدویت، موجب

نزدیکی سلیقه ها، خواست ها و انتظارات تمامی مخاطبان شده و

جامعه اسلامی را از خرده فرهنگ ها و فرهنگ های خاص جدا سازد

و نوعی تشابه میان افراد جامعه به وجود آورد به گونه ای که مردم از سبک زندگی و علایق و خواسته هایی که رسانه های جمعی ارائه می دهند،

پیروی کنند.

براساس جامعه شناسی ارتباطات، مخاطبان، توده های عظیمی از انسان های پراکنده با ویژگی های ناشناخته هستند، که هیچ گونه پیوندی با هم نداشته و وجه مشترک آن ها همان اثری است که از رسانه می گیرند. در واقع این رسانه ها هستند که عامل پیونددهنده انسان ها با یک دیگر بوده و به آن ها هویت جمعی می بخشند. (۱)

برای زمینه سازی ظهور و تشکیل حکومت جهانی، اتحاد و انسجام مسلمانان نقش اساسی دارد. حرکت به سمت تشکیل امت واحد جهانی، راه را برای ظهور مصلح جهانی باز خواهد کرد. رسانه هایی چون ماهواره و اینترنت می توانند احساس تعلق مشترک مؤمنان ساکن در مناطق گوناگون و پراکنده را تقویت کنند و به بازیابی هویت دینی آن ها فراسوی هویت های متنوع دیگر کمک نمایند. نمایش ها و فیلم های مهدوی در قالب دیداری و شنیداری در ایجاد و تشدید هم نوایی و هم دلی مخاطب نقش محوری دارد. مخاطب گاه در چنین فضایی پا به پای فیلم پیش می رود و از مشارکت با واسطه خود احساس آرامش می کند.

۱- حسام الدین آشنا، «مخاطب شناسی رسانه»، نشریه پژوهش و سنجش، شماره ۲۶، سال ۱۳۸۰، ص ۲۰- ۱۹.

۴. ۳. ۲. راهنمایی و رهبری

در نظام های دموکراسی، وسایل ارتباط جمعی می تواننـد در راه گسترش ارتباط میان رهبری کننـدگان و رهبری شونـدگان، خدمات مهمی را

انجام داده اند. در جامعه مهدوی، رسانه های گروهی می توانند

ارتباط معنوی میان امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و منتظران را هرچه بیش تر گسترش

دهند و با تأکید بر عوامل خرسندی یا ناخرسندی آن حضرت کنند و نیز

با نشان دادن این که امام حجتی زنده و شاهد و ناظر اعمال انسان است

و در لحظه لحظه زنـدگی فردی و اجتماعی آن ها حضور دارد، در مخاطب انگیزه سازی کننـد تا در ارتباط وی با امام پیوندی وثیق ایجاد

نماینـد. پیونـدی که ساخته و پرداخته ذهن نیست؛ بلکه واقعیتی موجود است. حجت خدا با مردم زندگی می کند؛ مردم را می بیند و دردهای آن ها را حس می کند.

۴. ۳. ۳. غفلت زدایی و تذکر

یاور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشـریف کسی است که به وظایف و تکالیف فردی خود عمل کند و رسانه با تذکر دادن این وظایف می تواند زمینه همراهی عملی منتظران را با اهداف و آرمان های حضـرت فراهم آورد و تولی و تبری و امر به معروف و نهی از منکر را در جامعه ترویج نماید.

توجه و تـذکر بـاعث ملکه سـازی فرهنگ مهـدوی می گردد و از آن جا که غفلت و نسـیان ویژگی بارز انسان است، تـذکر و تکرار پیام مهدوی، به موقع و مناسب و از طریق روش های متفاوت و جذاب، می تواند مهدی یاوری را تقویت نماید.

۵. پیشنهادها

آشکار است که نمی توان فعالیت هایی که بعد از انقلاب اسلامی در رسانه ها ــ به ویژه تلویزیون ــ در جهت رشد و ارتقای آموزه مهدویت صورت گرفته، نادیده بگیریم. اما ذکر نکاتی به نظر سودمند است:

۱. حضور دین در رسانه به معنای دخیل بودن غایات و ارزش های دینی در برنامه ریزی هاست و نه تکرار سرد و بی روح آموزه های مهدوی که در جان مخاطب دمیده نمی شود و کنش او را تغییر نمی دهد، بلکه گاه باعث بی حسی مذهبی عمومی و حتی تنفر می شود.

۲. تجاری بودن اکثر برنامه ها و نگاه درآمدزایی به آن ها، عاملی است

که سبب می شود دست اندرکاران رسانه ها، تنها به برانگیختن احساسات هیجانی و تحریک عواطف بپردازند. شیوه ای که اگر مبتنی بر خردگرایی

و اندیشه نباشد، زمینه تفکر را از مخاطب سلب می کند و بیش تر با

نگاه تزریقی به رسانه، ترویج دین عوامانه را باعث و منجر به رواج خرافات و اوهام می گردد.

۳. فناوری و تکنولوژی رسانه ای، از غرب به کشور ما سرایت کرده و خواسته یا ناخواسته با زیرساخت های فکری ــ فرهنگی و سرمایه داری ــ سلطه گرایی عجین است. این تکنیک، باید به تدریج به اهداف، سیاست گذاری ها، برنامه ریزی ها و استراتژی های خاص دینی مجهز شود. اهدافی که با هستی شناختی، انسان شناختی و جهان شناختی اسلام متناسب و سازگار باشد. برای نمونه، می توان به تولیدات آخرالزمانی هالیوودی اشاره کرد که در ژانرهای مختلف از انیمیشن گرفته تا فیلم های

فـانتزی سـعی دارد معانی، اهـداف و استراتژی های متناسب با سیاست گـذاری های خاص خود را برنامه ریزی کنـد و در این راستا، هم به تکنیک و فن آوری مدرن احاطه دارد و هم متفکرانی دارد که مبانی فکری ـ سیاسی خود را می توانند از دریچهٔ تنگ هنر نشان دهند. زبان انسان مدرن و پست مدرن را می دانند و مخاطب خویش را می شناسند.

۴. رسانه مهدوی باید قابلیت محور باشد و علاوه بر آموزش پنهان، غیرمستقیم و هنرمندانه مفاهیم دینی، در جهت پرورش و به فعلیت رسانـدن بـالقوه گی هـای فطری مخاطبـان برنامه ریزی شود. و این امر میسر نمی شود، مگر برنامه ریزان به پژوهش در مخاطب شناسـی دست یازنـد و به انتخاب و گزینش گری او اهمیت دهند و با ادبیات و هنر معاصـر نه فقط آشـنا که اهل فن و خبره در آن شونـد. اسـتفاده از زبـان فاخر هنر به ویژه در صداوسـیما برای گسترش و تعمیق آموزه های بالنـده مهـدوی، کاری است که باید در راه نیل به آن برنامه ریزی و سرمایه گذاری شود.

فهرست منابع و مآخذ

بعد از قرآن کریم، نهج البلاغه و کتب مقدس انجیل و تورات

ـــ ال. مان، نرمان، اصول روان شناسی، ترجمه محمود ساعت چی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۵.

ـــ ابراهیمی، محمد، حسینی، علی رضا، اسلام و حقوق بین الملل عمومی، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۹.

ـــ ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۸ق.

ـــ ابن اثیر، علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر، ۱۳۹۹ق.

ـــ ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.

ـــ ابن بابویه، ابوجعفر محمدبن علی بن الحسین، عیون اخبارالرضا، قم: نشر توس، بی تا.

، کمال الدین و تمام النعمه، کمره ای، تهران: نشر اسلامیه، ۱۳۷۷.

ـــ ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمه ابن خلدون، قاهره: دار النهضه، ۱۹۳۰م.

ـــ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، ۱۳۶۲.

ـــابن صباغ مالکی، علی بن محمدبن احمد، الفصول المهمه فی معرفه الائمه، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۹ق.

ـــابن طاووس، رضی الدین علی بن موسی، الملاحم و الفتن فی ظهور الغائب المنتظر، بیروت: مؤسسه الاعلمی، بی تا.

، اللهوف علی قتلی الطفوف، قم: دارالاسوه للطباعه و النشر، ۱۴۱۴ق.

ـــابن عجیبه، احمدبن محمد، تفسیر البحر المدید، قاهره: انتشارات دکتر حسن عباس زکی، بی تا.

ـــابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، تعلیقات عقیقی، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.

ـــ، الفتوحات المکیه، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، بی تا.

ـــ، رسائل ابن عربی «رساله حقیقه الحقایق»، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۷.

ـــابن فارس، احمدبن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا.

ـــابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایه و النهایه، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۲ق.

ـــابن مزاحم، ابوالفضل، وقعه صفین، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتبه آیت الله العظمی نجفی مرعشی، ۱۴۰۴ق.

ـــابن هشام، عبدالملک، السیره النبویه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

ـــابن سینا، ابوعلی، الشفاء «الهیات»، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۳.

ـــابن منظور، محمدبن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.

_ابوالحمد، عبدالحمید، مبانی علم سیاست، تهران: نشر توس، ۱۳۶۵.

_ابوالقاسمی، محمدجواد، به سوی توسعه فرهنگ دینی در جامعه ایران، تهران: عرش پژوه، ۱۳۸۴.

_اثباتی، بهروز، مبانی ارتباطات، تهران: نشر ساقی، ۱۳۸۹.

_احمدی، بابک، هایدگر و تاریخ هستی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱.

_احمدی، منوچهر، تحلیلی بر انقلاب اسلامی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶.

_اخوان مفرد، حمیدرضا، ایدئولوژی انقلاب ایران، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱.

_ادبورن، ن، بُعد فرهنگی ارتباطات برای توسعه، ترجمه مهرسیما فلسفی، تهران: سروش، ۱۳۷۹.

_اربلی، ابوالحسن علی بن عیسی بن ابی الفتح، کشف الغمه فی معرفه الأئمه، بیروت: انتشارات دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۰۱ق.

_ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸.

________، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات حبیبی، ۱۳۵۸.

_استادی، رضا، شوری در قرآن و حدیث، قم: انتشارات بنیاد فرهنگی امام رضا علیه السلام، ۱۳۶۰.

_استراترن، پل، آشنایی با نیچه، ترجمه مهرداد جامعی ندوشن، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸.

_استرن، ج.پ، نیچه، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰.

_استوت، دنیل، «مخاطب»، ترجمه روح الله عطایی، در: برگزیده دانش نامه دین، ارتباطات و رسانه، ویراسته: دنیل استوت، به کوشش: سید حمیدرضا قادری، قم: دفتر عقل، ۱۳۸۸.

_افلاطون، جمهوری، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

_امرسون، راجر. ال، فرهنگ اندیشه سیاسی (اتوپیا)، ترجمه خشایار دیهمی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.

_امینی گلستانی، محمد، سیمای جهان در عصر امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۵.

_اونی، بروس، نظریه اخلاقی کانت، ترجمه علی رضا آل بویه، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

_آبوت، پاملا و والاس، کلر، جامعه شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۵.

۷آدلر، آلفرد، روان شناسی فردی، ترجمه حسن زمانی شرفشاهی، بی جا: نشر تصویر، ۱۳۷۰.

_آدمیت، فریدون، تاریخ فکر، تهران: انتشارات روشن گران، ۱۳۸۶.

_آرمسترانگ، کارن، تبشیرگری تلویزیونی، ترجمه عبدالله گیویان، در: برگزیده دانش نامه دین، ارتباطات و رسانه، ویراسته: دنیل استوت، به کوشش: سید حمیدرضا قادری، قم: دفتر عقل، ۱۳۸۸.

_آرنت، هانا، انقلاب، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷.

_آشنا، حسام الدین، «مخاطب شناسی رسانه»، نشریه پژوهش و سنجش، شماره ۲۶، سال ۱۳۸۰.

_آل غازی العانی، ملاحویش، بیان المعانی، دمشق: مطبعه الترقی، ۱۳۸۲.

_باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.

- بارتلی، ویلیام، دین و اخلاق، ترجمه زهرا خزاعی، پایان نامه دانشگاه قم، ۱۳۷۸.

ــباهنر، ناصر، برنامه های دینی تلویزیون و دریافت مخاطبان، در: مجموعه تعامل دین و ارتباطات، به اهتمام: دکتر حسن بشیر، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹.

ــبحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.

ــبرژنسکی، زیبگینو، خارج از کنترل، ترجمه نوه ابراهیم ــ عبدالرحیم، تهران: نشر اطلاعات، ۱۳۷۲.

ــبرلین، ایزا، سرنوشت تلخ بشر (جستارهایی در تاریخ اندیشه ها)، ترجمه لیلا سازگار، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۷.

ــبرنشتاین، ر، «تکنولوژی و منش اخلاق»، ترجمه یوسف اباذری، مجله ارغنون، شماره ۱، سال۱۳۷۳.

ــبرینتون، کرین، کالبدشکافی چهار انقلاب، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر نو، ۱۳۶۱.

ــبشیر، حسن و فکورپور، سیدمحمد، تبلیغات تجاری و اوانجلیسم به مثابه کالا، در: مجموعه تعامل دین و ارتباطات، به اهتمام: دکتر حسن بشیر، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹.

ــبلاذری، احمدبن یحیی، انساب الاشراف، تحقیق: محمد حمیدالله، مصر: دارالمعارف، ۱۹۵۹م.

ــبلاستر، آنتونی. آر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.

ــبهروز لک، غلام رضا، سیاست و مهدویت، قم: حکمت رویش، ۱۳۸۴.

ــبهشتی، محمد، «تربیت، اخلاق و تربیت اخلاقی»، مجله معارف، شماره ۱۰، سال۱۳۸۱.

ـــپاسنو، دایانا، فمینیسم، راه یا بی راهه؟!، ترجمه محمدرضا مجیدی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و معارف، ۱۳۸۴.

ـــپالس، دنیل، هفت نظریه در باب دین، ترجمه محمدعزیز بختیاری، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله، ۱۳۸۵.

ـــپترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶.

لپرنر، الیزابت، «علم اخلاق زنانه نگر»، ترجمه سوگند نوروزی زاده، مجله ناقد، شماره ۲، سال۱۳۸۱.

ـــپروتی، جیمز. ال، پرسش از خدا در تفکر مارتین هیدگر، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: نشر ساقی، ۱۳۷۹.

ـــپژوهش های اسلامی صداوسیما، جریان شناسی روند تصویرسازی از وقایع آخرالزمان در غرب، ویراستار: محمدصادق دهقان، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما، ۱۳۸۹.

ـــپوپر، کارل، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: نشر خوارزمی، ۱۳۶۹.

ــــــــــــــــــ، درس این قرن، ترجمه علی پایا، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۶۰.

ـــپورسیدآقایی، مسعود، با جاری انتظار، قم: مؤسسه آینده روشن، ۱۳۹۰.

ـــــــ، تاریخ عصر غیبت، قم: انتشارات حضور، ۱۳۷۹.

ـــپهلوان، چنگیز، فرهنگ شناسی «گفتارهایی در زمینه فرهنگ و تمدن»، تهران: انتشارات پیام امروز، ۱۳۷۸.

ـــپیتر، آندره، مارکس و مارکسیسم، ترجمه شجاع الدین ضیائیان، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۰.

ـــتانگ، رزماری، اخلاق فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، در: فمینیسم و دانش های

فمینیستی، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۲.

_تانن، دبورا، مرا نمی فهمی، تو هم مرا نمی فهمی، ترجمه مهدی قراچه داغی و زهره فتوحی، تهران: نشر دایره، ۱۳۸۴.

_تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و دررالکلم، تحقیق: مصطفی درایتی، قم: مکتب العلوم الاسلامی، بی تا.

_تمیمی مغربی، نعمان بن منصوربن احمد، دعائم الاسلام، تحقیق آصف فیضی، قاهره: انتشارات دارالمعارف، ۱۳۸۳ق.

_توحیدی پور، مهدی، بررسی هنر و ادبیات، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۴.

_جانسون، چالمرز، تحول انقلابی: بررسی نظری پدیده انقلاب، ترجمه حمید الیاسی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.

_جعفری، محمدتقی و دیگران، عدالت در روابط بین الملل و بین الادیان از دیدگاه اندیش مندان مسلمان و مسیحی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، بی تا.

_____، زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام، تهران: وزارت ارشاد، بی تا.

_____، فلسفه دین، تدوین: عبدالله نصر، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸.

_جمعی از نویسندگان، اخلاق کاربردی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.

_جمعی از نویسندگان، جامعه ایده آل اسلامی و مبانی تمدن غرب، نگاهی به نحوه شکل گیری سیر تحولات و وضعیت فعلی تمدن غربی، تهران: دبیرخانه دائمی اجلاس دوسالانه بررسی ابعاد وجودی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.

_جوادی آملی، عبدالله، مبادی اخلاق در قرآن، قم: اسراء، ۱۳۷۸.

_جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغه و صحاح العربیه، بیروت:

دارالعلم للملایین، بی تا.

ـ الجوینی، ابراهیم بن محمد، فرائد السمطین، تصحیح: شیخ محمدباقر محمودی، بیروت: مؤسسه المحمودی، ۱۳۹۸ق.

ـ جهان بزرگی، احمد، اصول سیاست و حکومت، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸.

ـ جهان گیری، محسن، اصول و آثار و آراء فرانسیس بیکن، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.

ـــــ، محیی الدین ابن عربی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، بی تا.

ـ حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین فی الحدیث، بیروت: انتشارات دارالفکر، بی تا.

ـ حر العاملی، محمد بن الحسن، اثبات الهداه بالنصوص و المعجزات، تصحیح: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، بی تا.

ـــــــــــــــ، وسائل الشیعه، تحقیق: الشیخ عبدالرحیم الربانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ق.

ـ حسینی مرعشی شوشتری، قاضی نورالله، احقاق الحق و إزهاق الباطل، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، بی تا.

محسنیان، روح الله، تاریخ سیاسی تشیع تا تشکیل حوزه علمیه «مقدمه ای بر تاریخ انقلاب اسلامی»، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰.

ـ حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید، قم: انتشارات بیدارفر، ۱۳۸۱.

ـ خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم: نشر معارف، ۱۳۸۸.

ـ دادگران، محمد، مبانی ارتباط جمعی، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۵.

ـ دالگران، پیتر، تلویزیون و گستره عمومی، ترجمه مهدی شفقی، تهران: سروش،

۱۳۸۰.

ــداورپناه، ابوالفضل، انوار العرفان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.

ــداوری اردکانی، رضا، اوتوپی و عصر تجدد، تهران: انتشارات ساقی، ۱۳۷۹.

ــدفلور، ملوین و اورت، ای دنیس، شناخت ارتباطات جمعی، ترجمه سیروس مرادی، تهران: دانشکده صداوسیما، ۱۳۸۳.

ــدلوز، ژیل، نیچه، پرویز همایون پور، تهران: نشر قطره، ۱۳۸۳.

ــدو توکویل، الکسی، انقلاب فرانسه و رژیم پیشین آن، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر نقره، ۱۳۶۹.

ــدورانت، ویلیام جیمز، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عباس زرین خویی، تهران: سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۵۶.

ــدورژه، موریس، اصول علم سیاست، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: نشر دادگستر، ۱۳۷۶.

ــدهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، زیر نظر: دکتر معین، تهران: شرکت چاپ افست گلشن، ۱۳۴۱.

ــدیلمی، احمد، اخلاق جنسی در: دانش نامه فاطمی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.

ــدیلمی، احمد، آذربایجانی، مسعود، اخلاق اسلامی، قم: نشر معارف، ۱۳۸۱.

ــرابرتسون، یان، درآمدی بر جامعه با تأکید بر نظریه های کارکردگرایی، ستیز و کنش متقابل نمادی، ترجمه حسین بهروان، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴.

ــرابینسن، دیو، نیچه و مکتب پست مدرن، ترجمه ابوتراب سهراب، فروزان نیکوکار، تهران: فرزان روز، ۱۳۸۳.

ــراجرز، ا، تاریخ تحلیلی علم ارتباطات «رویکردی شرح حال انگارانه»، ترجمه غلام رضا آذری، تهران: نشر دانژه، ۱۳۸۷.

ــراسل، برتراند، تئوری و عمل بلشویسم، ترجمه احمد صبا، تهران: بی جا، بی تا.

ــراش، مایکل، جامعه و سیاست، مقدمه ای بر جامعه شناسی سیاسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: سمت، ۱۳۷۷.

ــراغب اصفهانی، حسین بن محمد بن فضل، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم، بی تا.

ــرامین، فرح، اخلاق همسرداری، در: جستارهایی در اخلاق کاربردی، قم: انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۹.

۹رجبی نیا، داوود، تکنولوژی و چالش های فرارو، قم: مرکز پژوهش های صداوسیما، ۱۳۸۹.

ــرحیم پور ازغدی، حسن، عقلانیت «مباحثی در جامعه شناسی توسعه»، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.

ــرشیدپور، ابراهیم، آیینه های جیبی آقای مک لوهان، تهران: سروش، ۱۳۵۲.

ــرضایی، مهران، «بررسی رساله منشأ اثر هنری»، مجله کتاب ماه فلسفه، شماره ۴۴، سال ۱۳۹۰.

ــروویون، فردریک، آرمان شهر در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر نی، ۱۳۸۵.

ــزبیدی، مرتضی، تاج العروس، کویت: دار الهدایه، ۱۳۸۵.

ــزرین کوب، عبدالحسین، تاریخ در ترازو، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵.

ــساراپ، مارن، راهنمایی مقدماتی بر پساساختارگرایی و پسا مدرنیسم، ترجمه محمدرضا تاجیک، تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.

ــساروخانی، باقر، جامعه شناسی ارتباطات اجتماعی، تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۷.

ــسالاری فر، محمدرضا، خانواده در نگرش اسلام و روان شناسی، تهران: سازمان

مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها، ۱۳۸۵.

_سالیوان، راجر، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰.

_سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، قم: انتشارات دانش اسلامی، ۱۳۶۳.

_سخاوتی، نصرالله، «نگاهی به مفهوم مقبولیت در نظام سیاسی اسلام»، مجله معرفت، شماره ۵۵، سال.

_سعدی پور، اسماعیل، «بررسی و مقایسه مدل های اثرات رسانه ها»، فصل نامه پژوهش های ارتباطی، شماره ۲، سال۱۳۸۸۸.

_سوفرن، پی یر ابر، زرتشت نیچه، بهروز صفدری، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶.

_سهروردی، شهاب الدین، حکمه الاشراق در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تحقیق: هانری کربن، تهران: انتشارات حکمت و فلسفه، ۱۳۵۵.

_سیف، علی اکبر، روان شناسی پرورشی «روان شناسی یادگیری و آموزش»، تهران: نشر گاه، ۱۳۶۸.

_شایگان، علی، حقوق مدنی، قزوین: انتشارات طه، ۱۳۷۵.

_شبّر، عبدالله، الاخلاق، ترجمه محمدرضا جباران، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۸۷.

_شریعتمدار جزایری، سید نورالدین، فقه و روابط بین الملل، نشریه علوم سیاسی، فصل نامه تخصصی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام .

_شفیعی سروستانی، ابراهیم، «رسانه ملی وجوه سه گانه فرهنگ مهدویت»، شماره ۱۱۰، سال۱۳۹۰.

_شفیعی فرد، محمدرضا، درآمدی بر مبانی فکری انقلاب اسلامی، قم: نشر معارف، ۱۳۷۸.

-شولتز، کویینتین، ارتباطات به منزله دین، ترجمه علی فارسی نژاد، در: جستارهایی در رسانه (دین و رسانه)، مؤلفان: جمعی از نویسندگان، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷.

_شومپتر، ژوزف، سرمایه داری، سوسیالیسم، دموکراسی، ترجمه حسن منصور، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.

_شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.

_شیمل، آنه ماری، تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.

_صافی، شیخ لطف الله، منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر علیه السلام، تهران: کتابخانه صدر، ۱۳۷۳.

_صدر، محمدباقر، رهبری بر فراز قرون «گفت و گو درباره امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف»، ترجمه مصطفی شفیعی، تهران: انتشارات موعود، ۱۳۸۲.

، سنت های تاریخ در قرآن، ترجمه سیدجمال الدین موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.

_صدرالدین شیرازی، محمد، اسرار الآیات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، بی تا.

_الصدوق، محمدبن علی بن حسین بابویه، الامالی، قم: بنیاد بعثت، ۱۴۱۷ق.

_______، خصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: نشر اسلامی، ۱۴۰۳ق.

_صفایی حائری، علی، استاد و درس «ادبیات؛ هنر؛ نقد»، قم: انتشارات هجرت، ۱۴۰۳ق.

______، انتظار «درس هایی از انقلاب»، قم: انتشارات لیله القدر،

۱۳۸۷.

ـــــــ، درس هایی از انقلاب، دفتر سوم: قیام، قم: انتشارات لیله القدر، ۱۳۸۲.

ـــــــ، وارثان عاشورا، قم: انتشارات لیله القدر، ۱۳۸۰.

_صفایی، سیدحسین و امامی، اسدالله، حقوق خانواده، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.

_صلیبا، جمیل، المعجم الفلسفی، بیروت: الشرکه العالمیه الکتاب، ۱۴۱۴ق.

_ضیمران، محمد، نیچه پس از هیدگر، دریدا و دلوز، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۲.

_طباطبایی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵.

ـــــــ، تفسیر المیزان، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۴.

ـــــــ، روابط اجتماعی در اسلام (ترجمه و نگارش از تفسیر المیزان)، ترجمه محمدجواد مجتبی کرمانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

_طبرسی (امین الاسلام)، ابوعلی فضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: منشورات دار مکتبه الحیاه، بی تا.

_طبرسی، ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب، الاحتجاج، تصحیح: شیخ ابراهیم بهادری و شیخ محمدهادی به، قم: انتشارات اسوه، ۱۴۱۳ق.

ـــــــــــــــ، اعلام الوری باعلام الهدی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، بی تا.

_طبرسی (رضی الدین)، حسن بن فضل، مکارم الاخلاق، ترجمه ابراهیم میرباقری، قم: انتشارات فراهانی، ۱۳۶۵.

_طبری، محمدبن جریر بن رستم، دلائل الامامه، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۳.

_______________، تاریخ الامم و المملوک، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر: دارالمعارف، بی تا.

_طبسی، نجم الدین، معجم احادیث الامام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم: نشر معارف اسلامی، ۱۴۱۱ق.

_طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تهران: نشر مرتضوی، ۱۳۷۵.

_طوسی (شیخ طوسی)، ابوجعفر محمدبن حسن، الغیبه، تهران: نینوا، ۱۳۸۵.

_طوسی (خواجه نصیرالدین)، ابوجعفر محمدبن محمدبن حسن، اخلاق ناصری، تصحیح: مجتبی مینوی و علیرضا صدری، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۰.

_طوسی، خواجه نصیرالدین، اساس الاقتباس، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

_عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.

_عبادیان، محمود، گزیده زیباشناسی هگل، تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۶.

_عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران: سازمان انتشارات جاویدان، بی تا.

_عیاشی، شیخ ابونصر محمد بن مسعود، تفسیر عیاشی، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: انتشارات المکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.

_غزالی، محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، دمشق: دار قتیبه، ۱۴۱۲ق.

_فارابی، ابو نصر، فصول منتزعه، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: نشر سروش، ۱۳۸۳.

_______________، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه: سیدجعفر سجادی، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۶۱.

_______________، تحصیل السعاده، حیدرآباد دکن: دایره المعارف العثمانیه، ۱۳۴۵ق.

_فتال نیشابوری، محمدبن حسن، روضه الواعظین، قم: منشورات الرضی، بی تا.

_فراست خواه، مقصود، دین و جامعه، تهران: نشر شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.

_فرانکنا، ویلیام. کی، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم: انتشارات مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶.

_فروم، اریک، روان کاوی در دین، ترجمه آرسن نظریان، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۸.

_فوکو، میشل، ایرانی ها چه رؤیایی در سر دارند، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۷.

_فولادوند، حامد و صاحب الزمانی، ناصرالدین، در شناخت نیچه (مقاله فیلسوف اضداد)، تهران: نشر کتاب نادر، ۱۳۸۴.

_فولکیه، پل، فلسفه عمومی (مابعد الطبیعه)، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.

_فیض کاشانی، ملامحسن، المحجه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۶۱.

_فیومی، احمدبن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: مؤسسه دارالهجره، بی تا.

_قدیری اصل، باقر، سیر اندیشه های اقتصادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.

_قمی، شیخ عباس، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، بیروت: دارالتعارف، بی تا.

_قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، ینابیع الموده، قم: منشورات الرضی، ۱۳۹۴ق.

_قیصر، نذیر، اقبال و شش فیلسوف غربی، ترجمه محمد بقائی ماکان، تهران: شرکت نشر یادآوران، ۱۳۸۴.

_کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات

سروش، ۱۳۷۵.

_کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی خانواده، تهران: شرکت انتشار، ۱۳۷۱.

_کاز، پیتر، علم شناسی فلسفی «روش علمی»، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

_کاسیرر، ارنست، فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله مؤقن، تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۲.

_کاشفی، محمدرضا، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴.

_کال ورت، پیتر، انقلاب، ترجمه ابوالفضل صادق پور، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۸.

۷کامل سلیمان، جبل عاملی، یوم الخلاص، ترجمه علی اکبر مهدی پور، تهران: نشر آفاق، ۱۳۷۶.

_کدی، نیکی. آر، ریشه های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.

کریستیانز، کلیفورد،«چشم اندازهای دینی فناوری ارتباطات»، ترجمه مهدی روزدار، مجله رواق هنر و اندیشه، شماره های ۴۰ ۳۹، سال۱۳۸۸.

ـــــ، «فناوری و نظریه سه وجهی رسانه»، ترجمه مسعود آریایی نیا، در: مجموعه بازاندیشی درباره رسانه؛ دین و فرهنگ، تهران: سروش، ۱۳۸۲.

_کلینی، محمدبن یعقوب اسحاق، الاصول الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، بیروت: دار صعب دار التعارف، ۱۴۰۳ق.

، الفروغ من الکافی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، بیروت: انتشارات دارالتعارف، ۱۴۰۱ق.

، روضه الکافی، بیروت: دارالصعب و دارالتعارف، ۱۴۰۳ق.

ـ کنی، آنتونی، تامس مور، ترجمه عبدالله کوثری، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.

ـ کورانی، علی، معجم احادیث الامام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم: مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ق.

ـ کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.

ـ کورنز، هوی، هایدگر و چرخش هرمنوتیکی، در: هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر، محمد نبوی، تهران: مرکز، ۱۳۷۷.

ـ کوروز، موریس، فلسفه هایدگر، ترجمه محمد نوالی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸.

ـ کوشا، محمدمهدی، دانستنی های فرهنگ، رسانه، تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دفتر برنامه ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۷.

ـ کوفی، ابن اعثم، الفتوح، هند: مجلس دائره المعارف العثمانیه، ۱۳۹۵ق.

ـ کوکلمانس، یوزف. ی، هایدگر و هنر، ترجمه محمدجواد صافیان، آبادان: نشر پرسش، ۱۳۸۲.

ـ کوئینتن، آنتونی، فلسفه سیاسی، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۷.

رگِری، گلن، تمهیدی بر تفکر پس فردا، ترجمه محمدرضا جوزی، در: فلسفه و بحران غرب، ادموند هوسرل، مارتین هایدگر، کارل یاسپرس، جان مک کواری و...، ترجمه رضا داوری اردکانی، محمدرضا جوزی، پرویز ضیاء شهابی، تهران: هرمس، ۱۳۸۲.

ـ گلندینینگ، سیمون،«فلسفه هنر هایدگر»، ترجمه شهاب الدین عباسی،

مجله سروش اندیشه، شماره ۲، سال۱۳۸۱.

_گنون، رنه، بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۲.

_گودن، کریستیان، آیا باید از اتوپیا اعاده حیثیت کرد؟، ترجمه سوسن شریعتی، تهران: انتشارات قصیده سرا، ۱۳۸۳.

_گورباچف، میخائیل، تاریخ گویای دوران انقلاب اکتبر شوروی، ترجمه فتح الله دیده بان، تهران: بی جا، بی تا.

_گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی، ۱۳۷۳.

_لاریجانی، محمدجواد، تدین، حکومت، توسعه، تهران: نشر مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۷.

_لاموره، ادوارد لی، نظریه تأثیرات رسانه، ترجمه راضیه میرخندان، در: برگزیده دانش نامه دین، ارتباطات و رسانه، ویراسته: دانیل استوت، به کوشش: سید حمیدرضا قادری، قم: دفتر عقل، ۱۳۸۸.

_لویی شرایبر، سروان ژان، نیروی پیام، ترجمه سروش حبیبی، تهران: سروش، ۱۳۷۱.

_ماجه قزوینی، ابوعبدالله محمدبن یزید، سنن ابن ماجه، تحقیق: فواد عبدالباقی، بیروت: دارالفکر، بی تا.

_مانهایم، کارل، ایدئولوژی و اتوپیا (مقدمه ای بر جامعه شناسی شناخت)، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها، ۱۳۸۰.

_مبرد، محمدبن یزید، الکامل فی اللغه و الادب، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.

_متقی هندی، علاءالدین علی بن حسام، کنز العمّال، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۵ق.

_مجتهدی، سیدمرتضی، صحیفه مهدیه، ترجمه محمدحسین رحیمیان، قم: انتشارات دارالثقلین، ۱۳۸۱.

_مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت: انتشارات مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.

_محسنیان راد، مهدی، ارتباط شناسی، تهران: سروش، ۱۳۸۵.

_محمدی، مجید، درآمدی بر جامعه شناسی و اقتصاد فرهنگ ایران امروز، تهران: انتشارات قطره، ۱۳۷۷.

_مددپور، محمد، ماهیت تکنولوژی و هنر تکنولوژیک، تهران: سوره مهر (حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی)، ۱۳۸۴.

________________، «چیستی عقلانیت»، مجله قبسات، شماره ۱، سال۱۳۷۵.

_مدنی، جلال الدین، مبانی و کلیات علوم سیاسی، تهران: نشر مؤلف، ۱۳۷۲.

_مشکینی، علی، ازدواج در اسلام، قم: نشر الهادی، ۱۳۶۶.

_مصباح یزدی، محمدتقی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸.

____________، دروس فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۷.

_مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات قرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.

_مصطفی پور، محمدرضا،«قلمرو شورا در منابع اسلامی»، مجله پاسدار اسلام، شماره ۳۰۵، سال۱۳۸۵.

_مطهری، مرتضی، انسان کامل، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۷.

_________________، آشنایی با علوم اسلامی، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.

_________________، پیرامون انقلاب اسلامی، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۲.

_________________، جامعه و تاریخ «مجموعه آثار»، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۱.

________________، شرح منظومه، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۰.

________________، عدل الهی «مجموعه آثار»، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.

________________، فطرت، تهران: انجمن اسلامی دانشجویان مدرسه عالی ساختمان، ۱۳۶۱.

________________، نظام حقوق زن در اسلام، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۰.

_معتمدنژاد، کاظم، وسایل ارتباط جمعی، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۵.

_معرفت، محمدهادی، ولایت فقیه، قم: انتشارات التمهید، ۱۳۷۷.

_مقدادی، محمدمهدی، ریاست خانواده، تهران: روابط عمومی شورای فرهنگی اجتماعی زنان، ۱۳۸۵.

_مقدسی سلمی شافعی، یوسف بن یحیی، عقدالدرر فی اخبار المنتظر، قاهره: انتشارات عالم الفکر، بی تا.

_مک کواری، جان، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸.

___، فقط خدایی می تواند ما را نجات دهد، ترجمه محمدرضا جوزی، در: فلسفه و بحران غرب، ادموند هوسرل، مارتین هایدگر، کارل یاسپرس، جان مک کواری و...، ترجمه رضا داوری اردکانی، محمدرضا جوزی، پرویز ضیاء شهابی، تهران: هرمس، ۱۳۸۲.

_مک کوایل، دنیس، نظریه ارتباطات جمعی، ترجمه پرویز جلالی، تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه ها، ۱۳۸۵.

_مک لوهان، مارشال، درک رسانه ها، ترجمه سعید آذری، تهران: تحقیقات و مطالعات و سنجش برنامه ای، ۱۳۷۷.

_مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲.

_مکنزی، ایان و دیگران، مقدمه ای بر ایدئولوژی های سیاسی، ترجمه م. قائد، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.

_ملکوتیان، مصطفی، «انقلاب از آغاز تا فرجام «مروری بر ویژگی های هفت گانه مشترک انقلاب ها»، مجموعه مقالات همایش انقلاب اسلامی، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۵.

ـــ، سیری در نظریه های انقلاب، تهران: نشر قومس، ۱۳۷۲.

_موحدیان، علی، جوهره مهدویت «تأملی پدیدارشناسانه در کارکردهای انقلاب مهدوی»، قم: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۵.

_مور، تامس، آرمان شهر (اتوپیا)، ترجمه داریوش آشوری و نادر افشاری، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱.

_مورگنتا، هانس. جی، سیاست میان ملت ها، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین الملل، ۱۳۷۴.

_موسکا، گانتا و بوتو، گاستون، تاریخ عقاید و مکتب های سیاسی «از عهد باستان تا امروز»، ترجمه حسین شهیدزاده، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۷۰.

_موسوی بجنوردی، محمدکاظم، دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران: نشر مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳.

_موسوی گیلانی، سیدرضی، درآمدی بر روش شناسی هنر اسلامی، قم: نشر ادیان و انتشارات مدرسه اسلامی هنر، ۱۳۹۰.

_مولانا، حمید، گذر از نوگرایی، ترجمه یونس شکرخواه، تهران: مرکز تحقیقات و مطالعات رسانه، ۱۳۷۱.

_مهدی پور، علی اکبر، «بررسی چند حدیث شبهه ناک درباره عدالت آفتاب عالم تاب»، فصل نامه علمی _ تخصصی انتظار موعود، شماره ۱۴، سال۱۳۸۳.

_مؤمن، شیخ محمد، کلمات سدیده فی مسائل جدیده، قم: انتشارات مؤسسه

النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.

_نجفی، شیخ محمدحسن، جواهرالکلام، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه، بی تا.

_نجم رازی، عبدالله بن محمد شاهور الاسدی، مرصاد العباد من المبدء الی المعاد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.

_نراقی، ملا احمد، معراج السعاده، تهران: انتشارات رشیدی، ۱۳۶۲.

_نراقی، ملا محمدمهدی، جامع السعادات، قم: انتشارات قائم آل محمد، ۱۳۸۸.

_نصر، سیدحسین، قلب اسلام، ترجمه مصطفی شهرآیینی، تهران: انتشارات حقیقت، ۱۳۸۳.

_، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات دفتر پژوهشی و نشر سهروردی، ۱۳۷۵.

_، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میانداری، تهران: انتشارات طه، ۱۳۸۲.

_نعمانی، محمدبن ابراهیم، الغیبه، تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۹۷ق.

_نقیبی، سید ابوالقاسم، «نقش وفاداری در اعتمادآفرینی و راهبردهای توسعه ای آن در نهاد خانواده با رویکرد به آیات و روایات»، فصل نامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان، شماره ۵۲، سال ۱۳۹۰.

_نودهی، علی رضا، نظریه اختیاری بودن ظهور، تهران: انتشارات موعود عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، ۱۳۸۴.

_نوری طبرسی، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقیق: مؤسسه آل البیت، قم: مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۸ق.

_نیچه، فردریک، آنک انسان، ترجمه رؤیا منجم، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۴.

، حکمت شادان، ترجمه آل احمد، سعید کامران و فولادوند، تهران: نشر جامی، ۱۳۸۵.

، دجال، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران: نشر پرسش، ۱۳۷۶.

، فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲.

، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۸۲.

_واثقی، قاسم، درس هایی از اخلاق مدیریت، قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

_واعظی، احمد، «عدالت اجتماعی و مسائل آن»، مجله قبسات، شماره ۳۳، سال۱۳۸۳.

_والتر، بیمل، بررسی روشنگرانه اندیشه های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: سروش، ۱۳۸۱.

_وتشتاین، آرنولد، «الهیات در عصر فرهنگ تکنولوژیک، مروری بر آراء پل تیلیش، ترجمه مراد فرهادپور، نشریه ارغنون، شماره ۱، سال۱۳۷۳.

_ولک، س. س و دیگران، تاریخ شوروی، ترجمه شهرام قهرمانی و بهزاد امین، تهران: انتشارات آلفا، ۱۳۶۱.

_هانتینگتون، ساموئل، سامان سیاسی در جوامع دست خوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر علم، ۱۳۷۰.

______، موج سوم در پایان سده بیستم، ترجمه احمد شمسا، تهران: نشر روزنه، ۱۳۸۸.

_هایدگر، گادامر، فوکو...، زرتشت نیچه کیست، ترجمه محمدسعید حنایی

کاشانی، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۸.

_هایدگر، مارتین، سرآغاز کار هنری، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران: هرمس، ۱۳۹۰.

_هرمان، آندرو، کی یرک گو، و گفت گو: ارتباطات قابلیت محور، ترجمه محمد کیوانفر، در: جستارهایی در رسانه (فناوری و رسانه)، مؤلفان: جمعی از نویسندگان، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.

_هلد، دیوید، مدل های دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، تهران: انتشارات روشن گران، ۱۳۶۹.

_همت بناری، علی، مأخذشناسی تربیت اخلاقی، قم: پژوهشکده تعلیم و تربیت، ۱۳۸۲.

هوور، استوارت. ام، «چرخش فرهنگ گرایانه در پژوهش های رسانه و دین»، ترجمه افشین خاکباز، مجله رواق هنر و اندیشه، شماره های ۴۰ ۳۹، سال ۱۳۸۸.

_یاسپرس، کارل، افلاطون، ترجمه محمد لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۷.

_یانگ، جولیان، فلسفه هنر هایدگر، ترجمه امیر مازیار، تهران: گام نو، ۱۳۸۴.

_یزدی، اقدس، اخلاق مادری در اسلام و فمینیسم، در: جستارهایی در اخلاق کاربردی، قم: انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۹.

_یورگ، رابرت. اچ، در سراشیب به سوی گومرا، ترجمه الهه هاشمی حائری، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸.

_Alamein, Montgomery, The Path of Leadership, NewYork: Putnam's son, ۱۹۶۱.

_Atack, Iain, The Ethics of Peace and War, Edinburgh University Press, ۲۰۰۵.

_Becker, Lawrence. C and Becker, Charlotte. B, Encyclopedia of Ethics, London: Routledge, ۲۰۰۱.

_Bedau, Hugo Adam, Applied Ethies, In: Encyclopedia of Ethics, Beker, Lawarence C, Beker, Charlotte, B (eds), NewYork: Routledge, ۲۰۰۷.

_Bellah, R. N. Madsen, R. Sullivan, W. M. Swidler, A. Tipton, S. M, Habits of the heart: individualism and Commitment in American Life, NewYork: Harper and Row, ۱۹۸۵.

_Buhler, M. Introduction a La Communication, Paris: Tema, ۱۹۷۴.

_Chodorow, Nancy, The Reproduction of Mothering, Berekely: University of California Press, ۱۹۷۸.

_Cohan, A. S. Theories of Revolution, London: Nelson, ۱۹۷۵.

_Crankshaw, Edward Russia and The Russians, London: Macmillan, ۱۹۴۷.

_Dance, E. E. X, The Concept of Communication, In: Journal of Communication, June ۱۹۷۰.

_Davies, James, Toward a Theory of Revolution, In: Struggle in The State Struggle in the state, NewYork: Wiley, ۱۹۷۰.

_Dreyfus, Herbert L. Heidegger's Ontology of Art, In: A Companion to Heidegger, Hubert, L. Dreyfus and Mark. A. Wrathall (eds), Oxford: Blackwell Publishing, Ltd, ۲۰۰۶.

_Eyandel, Keit, Philosophy of Religion, London: Routledge, ۱۹۹۹.

_Foley, R. Some Different Conception of Rationality, In: Constraction and Constraint: The shaping of scientific Rationality, Ernan Mcmullin (ed), USA: University of Notre Dame Press, ۱۹۸۸.

_Fowers, B. J, The of Marital happines: How embracing the virtues of loyalty, generosity, Justice and courage can strengthen your relationship, Sanfrancisco, C A: Jossey – Bass Publishers and Littlefield Publishers, Inc, ۲۰۰۰.

_Fowers, B. J. Psychology and the Good Marriage: Social Theory as Practice, Amreican

.Behavioral Scientist, ١٩٩٨

Glick, I. D. Berman, E. M. Clarking, J. F. D. S Rait, Mairtal and Family Therapy,_
.Washington, D. C: American Psychiatric, ٢٠٠٠

Heidegger, Martin, Being and Time, Trans: John Macquarrie and Edward Robinson,_
.NewYork: Harper Row, ١٩٦٢

The Concerning Technology and Other Essays, Trans: William ,_______________
.Lovitt, NewYork: Harpper and Row, ١٩٧٧

The Hermeneutics of Factictity, Trans: John Van Buren, Indiana: ,_______________
.Indiana University Press, ١٩٩٩

Holtzworth, A - Munroe Jacobson, N. S. Behavioral Marital_

Therapy, In: A. S Gurman D. P Kinsiskern (eds), Handbook of Family Therapy, .NewYork: Bruner Mazel, ۱۹۹۱

_Hoover, S. Mass Media Religion: The Social Sources of the Electronic Church, London: .Sage, ۱۹۸۸

_Huntington, Samuel, Political order, In: Changing Society, New Heaven: Yale .University Press, ۱۹۶۸

_Miller, David, The Blackwell Encyclopedia of Thought, (ed), V. K. Blackwell, ۱۹۸۷.

_Novak, Micheal, The Spirit of Democratic Capitalism, NewYork: Simon and Schuster, .۱۹۸۲

_O'neill, Onora. Charity In: Encyclopedia of Ethics, Beker, Lawrence. C, Beker, .Charlotte. B (eds), NewYork: Routledge, ۲۰۰۱

_O'sullivan, Noel, An introductory essay: revolution and modernity, In: Revolutionary .Theory and Political Reality, New York: St. Martin's Press, ۱۹۸۳

_Popenoe, D, American Family Decline: A Reviwe and Appraisal, Journal of Marriage .and Family, ۵۵

_Popkin, R. Edwards, P. Skepticism, In: Encyclopedia of Philosophy, P. Edwards (ed), .NewYork: Macmillan Publishing Company, ۱۹۶۷

_Porter, E. J. Building Good Families in a Changing World, Australia: Melbourne .University Press, ۱۹۹۵

_Prosser, M. "Intercultural Communication Theory and Research Overview of Major Constructs" In: B. O. Ruben (ed), Communication yearbook ۲: An Annual Review, .London: International Communication Association, ۱۹۷۸

_Rawls. J, A Theory of Justice, London: Oxford University Press, ۱۹۷۱.

_Sandel, M. J. Liberalism and the Limits of Justic, Cambridge, Uk: Cambridge University Press, ١٩٩٨.

_Skocpol, Theda, State and Social Revolutions, Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٧٩.

________________, Rentier State and Shi,a Islam in The Iranian Revolution, In: Theory and Society, May ١٩٨٢.

_Sorokin, Pitirim, The Sociology of Revolution, NewYork: First Published, ١٩٢٥.

________________, Fluctuations of Internal disturbances, In: Struggles in the State, NewYork: Wiley, ١٩٧٠.

_Stenmark, Mikeal, Rationality in Science, Religion and Everyday Life,

.Notre Dame: University of Notre Dame Press, ۱۹۹۵

Taylor, Edward, Primitive Culture: Researches into the Development of my Theology, _
.Philosophy, Religion, Language, Art and Custom , London: John Murray Ltd, ۱۸۷۱

Viotti, Paul R. and Kaupp, Mark, International Relations Theory: Realism, Pluralism, _
.Globalism, NewYork: Macmillan Press, ۱۹۸۷

Walsh. F. A, A family Resilience Framework: Innovative Practice Application S. Family _
.Relations, NewYork: Guilford Press, ۲۰۰۲

Zagorine, Perz, Theories of Revolution in Contemporary historiography, In: Political _
.Science Quarterly, March ۱۹۷۳

.Zeitlin, M. Irving, Niezsche, USA: Polity Press, ۱۹۹۴_

http:\\www. iricap.com_

http:\\www. rasaneh.org/Persian/Page – view.asp_

http:\\www. pearsoncustom.com/Ink/televangelism.htm_

http:\\www. porsojoo.com_

http:\\www. preparing for peace.org_

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹